traian herseni

Ce este civilizația? • Ce este literatura? • Literatură și viață • Literatură și magie • Literatură și religie • Literatură și mitologie • Cadrul social-istoric • Dezvoltarea literaturii • Civilizația și definirea omului • Locul literaturii în civilizație •

literatură și civilizație

încercare de antropologie literară

editura univers

LITERATURĂ ȘI CIVILIZAȚIE

ÎNCERCARE DE ANTROPOLOGIE LITERARĂ

TRAIAN HERSENI

București, 1976
Editura UNIVERS

1

ENUNȚAREA PROBLEMEI

1.1. Pornim în elaborarea lucrării de față de la constatarea pe care o fac toți cercetătorii societăților și culturilor de pe suprafața globului — fie actuale, fie istorice, fie simple, elementare, primitive, arhaice, fie complexe, dezvoltate, înaintate, moderne — că nici una dintre ele (exceptînd poate eventuale devieri patologice, destructurale, disfuncționale sau degenerative) nu este lipsită de unele manifestări spirituale încadrabile prin natura lor în ceea ce se numește azi *poezie* sau, într-un sens de maximă extensiune, *literatură*.

Afirmația aceasta nu cere nici o dovadă sau demonstrație în cazul unor popoare avansate, dar ea poate fi foarte ușor pusă la îndoială și deci contestată cînd este vorba de popoare aflate pe primele lor trepte de dezvoltare socio-culturală sau rămase în stadii învecinate. Faptul acesta ne obligă la prezentarea unor probe mai precise.

Numărul cercetărilor arheologice, istorice, etnografice, antropologice, folcloristice etc. privind diferitele populații și culturi care s-au perindat sau sînt răspîndite pe suprafața planetei noastre este atît de mare, încît singura cale rezonabilă este să ne adresăm sintezelor făcute de către specialiștii cei mai apropiați de asemenea probleme, adică de către antropologi.

Dacă recurgem la unul dintre cele mai prestigioase tratate de antropologie generală, cel editat de Franz Boas, în care cap. XII poartă titlul „Literatură, muzică și dans" și este semnat chiar de „editor" (întemeietorul și șeful uneia dintre cele mai renumite școli de antropologie, cu numeroși adepți în toată lumea) aflăm :

„La unele din triburile cele mai primitive nu s-au găsit decît foarte puține obiecte de valoare artistică. Faptul este ușor de înțeles, pentru că viața rătăcitoare a vînătorului și nevoia unor eforturi constante pentru asigurarea necesităților elementare ale vieții nu lasă mult răgaz pentru munca manuală, dincolo de cea cerută de urmărirea vînatului și culegerea din natură a altor alimente. În plus, numai o cantitate mică de bunuri este transportabilă. Familia nu se poate încărca cu multe produse inutile sau neterminate, iar realizarea unor munci artistice pretinde timp. Eschimosul care se întoarce zilnic la locuința lui semipermanentă și ale cărui unelte de vînătoare sînt în bunăstare se poate distra cu sculptatul fildeșului în serile lungi sau în timpul furtunilor de zăpadă care fac imposibilă vînătoarea, dar genul acesta de activitate este inevitabil restrîns. Și mai nefavorabile sînt aceste condiții pentru boșimanul care trebuie să meargă cu piciorul și care are și mai puțin răgaz pentru a-și urma înclinațiile artistice. Răgazul este indispensabil pentru muncile artistice manuale și o oarecare stabilitate sau mijloace de transport animal par a fi indispensabile pentru dezvoltarea lor. Lucrarea pietrei, arhitectura în piatră și prelucrarea artistică a lemnului presupun stabilitatea așezării. — Asemenea restricții nu apar în artele literaturii, muzicii și dansului, încît vînătorul care pîndește vînatul sau își cercetează pe îndelete capcanele, își poate da frîu liber imaginației, fără să-și stînje-

nească activitatea. Din visarea vînătorului şi a femeii care îşi îndeplineşte munca gospodărească se pot urzi povestiri şi cîntece. — Răspîndirea universală a poveştilor şi a cîntecelor demonstrează validitatea acestor consideraţii. Boşimanul şi eschimosul de răsărit, deşi săraci în producţii artistice manuale, sînt bogaţi în poveşti şi cîntece, pînă la comori aproape inepuizabile. Vînătorii simpli din peninsula malaeză şi australienii îşi au literatura lor întocmai ca alte populaţii economic mai avansate. Cîntece şi poveşti se găsesc în lumea întreagă. Ele sînt formele fundamentale ale literaturii la popoarele primitive." [1]

În alt tratat — de astă dată exclusiv de antropologie culturală — datorat tot unui specialist de seamă, Robert H. Lowie, se precizează :

„Omul nu se mulţumeşte nicăieri cu desfăşurarea monotonă a existenţei. El are nevoie de distracţie şi se arată înclinat să sacrifice interese practice în schimbul unor petreceri. El se foloseşte în acest scop pînă şi de ceremoniile religioase : oricare ar fi finalitatea acestora, ele rup rutina zilnică şi sînt adesea prilej de spectacole măreţe sau emoţionante. La drept vorbind, unele faze ale ceremoniilor nici nu au, în chip vizibil, alte rosturi. La fel se întîmplă cu arta. Ea nu poate fi deosebită clar de divertisment. Astfel poveştile populare constituie o distracţie, dar reprezintă în acelaşi timp o parte importantă a literaturii orale". [2]

În alt context, în care se afirmă fără rezerve „universalitatea şi vechimea artei" (în general, dar din care face parte şi literatura), acelaşi antropolog constată :

„Nevoia de frumos este adînc înrădăcinată în inima omului. Pretutindeni oamenii s-au străduit să se înfrumuseţeze, pe ei şi uneltele lor. Coşurile, vasele şi mocasinii nu îndeplinesc numai un scop practic, ci fac în acelaşi timp plăcere prin forma şi împodobirea lor. (...) Această nevoie de frumuseţe este extrem de veche. Se datează de obicei naşterea artei la sfîrşitul paleoliticului. Într-adevăr uneltele crestate, sculpturile în fildeş şi splendidele figuri de animale care au fost descoperite sînt vechi de vreo 20 de mii de ani. Dar arta este şi mai veche. La începutul epocii paleolitice, acum poate

50 sau o sută de mii de ani, meşteşugarii începuseră să cioplească uneltele cu mai multă grijă. Dacă simetria nu le făcea mai eficace, le dădea o înfăţişare mai agreabilă". [3]

Despre literatură în mod special :

„Literatura este arta care se serveşte de limbaj ca mijloc de exprimare. Acesta se deosebeşte de culorile pictorului sau sunetele muzicianului prin faptul că este folosit într-un scop diferit, anume pentru comunicarea cu alţi oameni. Literatura însă nu ia naştere decît din întrebuinţarea care se dă limbajului pentru a înveseli sau înduioşa un auditoriu. Cît despre mijlocul de exprimare ca atare (limbajul), el este capabil pretutindeni să exprime gîndurile şi emoţiile vorbitorilor". [4]

Şi, fireşte, am putea cita numeroase afirmaţii de acest gen, dar n-am obţine nimic nou, toate se referă la acelaşi lucru : literatura este un fenomen care apare şi se dezvoltă deodată cu omenirea şi cultura acesteia, ea este un element constant şi universal al civilizaţiei omeneşti. [5]

1.2. Dacă aşa stau lucrurile şi, cum vom vedea mereu, nu există nici o posibilitate de îndoială, ştiinţele umane nu pot evita interogaţia care capătă deodată proporţii ameţitoare : care este locul literaturii în sînul culturii sau civilizaţiei, iar prin intermediul acesteia, în sînul societăţii, al istoriei şi, în ultimă analiză, în viaţa oamenilor sau şi mai răspicat, în esenţa lor umană ?

Nu excludem nici posibilitatea unui răspuns „demitizant" : oamenii desfăşoară atîtea activităţi cu caracter universal şi permanent (de exemplu jocuri de noroc, ceremonii de contact, etichete, parade şi exhibiţii de tot felul) care totuşi nu ne spun mare lucru despre ei, nu sînt revelatoare pentru existenţa umană şi cu atît mai puţin pentru esenţa umană.

De ce ar constitui neapărat literatura o excepţie ? Mai exact, de ce n-ar face parte şi ea din categoria manifestărilor umane foarte răspîndite, foarte căutate, foarte preţuite, care totuşi nu ating decît valorile superficiale ale vieţii umane, fără rădăcini înfipte pînă în straturile abisale ale fiinţei umane, fără tentacule sau antene înălţate temerar pînă la bolţile cele mai înalte ale aspiraţiilor şi idealurilor care ţin tot de existenţa sau fiinţa umană ?

Nu uităm că un gînditor de finețea și perspicacitatea lui J. Huizinga a demonstrat, într-o carte celebră, esența „jucăușă“ a omului : *homo ludens*[6], dar trebuie să distingem chiar de la început și fără nici un echivoc jocul vital, de angajare totală, al copiilor, jocul tot atît de vital, tot de angajare totală, al îndrăgostiților, jocul de-a viața și moartea al eroilor și martirilor etc., de jocul minor, superficial și adeseori vicios, al jucătorilor în zaruri, de cărți sau la ruletă, al jucătorilor de farse sau feste ș.a.m.d.

Cu alte cuvinte, există jocuri și jocuri, unele foarte înalte, de semnificații existențiale, altele foarte joase, simple nimicuri sau bagateluri, lipsite de orice semnificație axiologică.

În fond lucrul acesta înseamnă că nu jocul în sine este hotărîtor, ci semnificația pe care este capabil să o întruchipeze.

S-ar putea ca literatura însăși să fie un joc, evident un joc al spiritului, dar în acest caz valoarea ei nu izvorăște din „ludicitate“, ci din ceea ce oamenii reușesc să semnifice cu ajutorul ei. Cum vom vedea, literatura este un limbaj, ea constituie deci o punte de comunicare, ceea ce înseamnă implicit o punte de unire între oameni, o *comuniune*. Valoarea ei nu depinde însă de comunicarea în sine, nici de faptul comunicării, ci exclusiv de calitatea celor comunicate, de nivelul existențial atins de oameni în urma integrării lor în comuniune. Cei care participă alături de Dante la „divina comedie“ sau alături de Goethe la drama lui Faust (de unde drama faustică) săvîrșesc adevărate acte de migrație ontologică, dar nu pe „orizontală“, dintr-un continent într-altul, ci pe „verticală“, de la planurile „terestre“ ale existenței spirituale spre cele „celeste“. (Folosim această terminologie demodată pentru marea ei expresivitate).

Dacă o cercetare științifică trebuie să aibă neapărat una sau mai multe ipoteze de lucru (exigență după mine contestabilă), atunci acestea sînt ipotezele de la care plecăm.

Tot ce apare în cîmpul de viață al oamenilor, din cele mai vechi timpuri pînă în zilele noastre, poate avea una (numai una) din cele două fețe ale tuturor treburilor omenești : o față bogată, încărcată cu valori și deci de semni-

ficații umane superioare, ori o față săracă, lipsită de reliefuri axiologice, tărîm al platitudinilor, al monotoniei și al filistinismului. Alternativa aceasta străbate ca un fir roșu întreaga noastră existență și ne împarte zilele în obișnuite sau deosebite, în frumoase sau urîte, în importante sau mărunte ș.a.m.d. [7]

Principala ipoteză a cărții de față este că literatura are și ea două fețe: una sărbătorească sau culminală sau evenimențială, reprezentată de ceea ce se poate numi „literatura cea mare" (marea literatură, macroliteratură), alta cotidiană, diversă, ușoară, reprezentată de „mica literatură" sau microliteratură.

Se poate vorbi — păstrînd înțelesurile — tot atît de bine de o literatură majoră și o literatură minoră, o literatură superioară și o literatură inferioară, o literatură grea și una facilă etc. Nu interesează însă terminologia, ci ideologia: faptul că literatura se poate dezvolta pe două planuri axiologice calitativ diferite, indiferent de mulțimea treptelor intermediare: o literatură cu o mare încărcătură valorică și o literatură lipsită de asemenea sarjă.

Enunțăm această „bănuială" chiar de la început, pentru că tematica principală a analizelor care urmează se referă în special la *marea literatură* și mult mai puțin, doar tangențial, la mica literatură.

1.3. Poate că, pentru cititorii mai puțin inițiați în antropologia culturală — din care antropologia literară nu este decît o „provincie" cu oarecare veleități de independență (după mine justificate) — ar fi necesară o expunere mai didactică sau mai sistematică. Iată pe scurt și o astfel de variantă:

Pornind de la constatarea, unanim admisă, că toate comunitățile umane, istorice sau actuale, dezvoltă în cadrul culturii lor și o formă sau alta de literatură, ne întrebăm: ce înseamnă faptul acesta?

După regulile bine stabilite ale gîndirii științifice, la această întrebare se pot da *a priori*, deci înainte de cercetare, pe baze strict logice, numai două răspunsuri: faptul nu este semnificativ sau faptul este semnificativ.

Indiferent însă dacă el este semnificativ ori nu, se pune întrebarea pentru cine anume are una sau cealaltă din aceste două funcții : pozitivă/negativă ? Pentru literatură ? Pentru cultură ? Pentru umanitate ? Cu precizarea că, dacă este semnificativ sau nesemnificativ pentru umanitate, atunci este deopotrivă și pentru cultură și literatură. Dacă este semnificativ sau nesemnificativ pentru cultură, atunci este și pentru literatură, pe cînd dacă este vorba numai de literatură, faptul nu mai e semnificativ sau nesemnificativ în chip necesar (implicit) și pentru cultură și cu atît mai puțin pentru umanitate.

Sînt deci în joc trei „logici“ concentrice : logica umanității, care cuprinde în chip necesar atît logica culturii, cît și a literaturii, logica culturii, care cuprinde tot atît de necesar și logica literaturii. Demersul invers nu este însă adevărat.

Deci :

— Dacă universalitatea și permanența literaturii este *semnificativă/nesemnificativă* numai pentru ea, de exemplu pentru capacitatea ei de difuzare, de satisfacere a unor nevoi omenești pe care eventual tot ea le provoacă și le dezvoltă, pe căi exclusiv imitative sau educative, problema rămîne în marginile științei literaturii, fără ecouri speciale în știința culturii sau în știința omului.

— Dacă semnificația menționată se extinde și asupra culturii trebuie să admitem că literatura ocupă un loc semnificativ în cadrul culturii, că o cultură fără literatură este o realitate spirituală defectologică, neîmplinită (ca un copil născut orb, surd, olog etc.) sau amputată (ca un om care și-a pierdut vederea, auzul, un picior etc.).

— Dacă aceeași semnificație se extinde și asupra umanității, situația devine și mai dramatică, atunci se cheamă că literatura ocupă un loc semnificativ în structura însăși a umanității, chiar în esența, eventual în existența ei, că o comunitate omenească fără literatură este o realitate bio-psiho-socio-culturală tot defectologică, fie din cauza că nu s-a putut ridica pînă la esența umană normală, fie că a căzut (decăzut) din cuprinsul ei.

Pornind de la unele considerații factuale, prezentate pe larg în „Sociologia literaturii" (1973), asupra cărora nu mai revenim, am împărțit, alături de alți cercetători, literatura în două categorii axiologice, ceea ce am numit mai sus convențional marea și mica literatură și am plasat toate formele pseudoliterare, care și ele există, în categoria non-axiologică, a subliteraturii și a aliteraturii. [8]

Ipoteza noastră de lucru, pe care urmează să o verificăm în cuprinsul lucrării de față, este că faptul universalității și permanenței literaturii este semnificativ (deci eliminăm alternativa nesemnificării) nu numai pentru ea însăși, adică pentru literatură, ceea ce constituie o evidență, dar și pentru cultură și umanitate, ceea ce rămîne de demonstrat. Cu precizarea că semnificația aceasta aparține în primul rînd, dacă nu exclusiv, macroliteraturii și mult mai puțin, eventual deloc, microliteraturii, care îndeplinește în schimb numeroase funcții neliterare și chiar nespirituale.

1.4. Ca să evităm eventuale neînțelegeri sau interpretări inadecvate, de astă dată din partea specialiștilor care adoptă alte puncte de vedere și operează deci cu alte perspective gnoseologice, este util să precizăm tot aici, în cadrul acestui capitol introductiv, că prin marea și mica literatură nu vizăm numai literatura din perioadele avansate ale istoriei culturii și cu atît mai puțin numai literatura claselor instruite, așa zisa literatură cultă sau literatură scrisă, ci întreaga literatură a omenirii, sub toate formele ei, de la cea primitivă și folclorică pînă la cea mai dezvoltată și mai elaborată. Miorița, de pildă, face parte din macroliteratură, pe cînd anecdotele lui Theodor Speranția, din microliteratură. Criteriul după care considerăm o piesă literară ca mare sau mică se referă la capacitatea ei de a influența creator omenirea, de a ajuta pe oameni să se înalțe de pe planul zoologic, biopsihologic înnăscut și deci oarecum orizontal, al speciei, pe planul specific uman, propriu zis antropologic, dobîndit prin eforturi proprii și deci cu posibilități neîngrădite de creștere, ceea ce înseamnă implicit o strămutare de pe axul orizontalității indiferente pe axul valoric al verticalității, al existenței și trăirii noologice.

Există o literatură menită să ne alunge pentru o clipă plictiseala, care ne umple provizoriu un gol în care ne aflăm, pe care îl putem îndepărta prin foarte multe mijloace, de exemplu prin plimbări, gimnastică, pescuit, vînătoare etc. Este așa numita literatură de amuzament sau divertisment, cu funcții precise, restrînse și efemere, de ecarisaj psihic, de ventilație mentală sau de deșteptător sufletesc. Meritele ei nu trebuie subestimate, dar nici supraevaluate. Ea rămîne o literatură minoră prin însăși natura ei, cu funcții mai mult biologice sau psihologice, decît culturale sau spirituale. Un roman curent de aventuri sau un roman polițist de aceeași factură, nu concurează sub nici o formă o epopee de structură homerică, o dramă de nivel shakespearian, o tragedie de profil racinian sau o poezie de gen eminescian. El este „mic" pentru că nu are altă cale decît să fie mic, așa cum drîmba nu poate înlocui orga decît cu prețul de a transforma catedrala sau sala de concerte într-un local de petrecere.

Există însă și o literatură de un gradient intermediar. Ea este menită (conștient sau subconștient, n-are importanță) să facă din oameni ființe lipsite de plictiseală, lipsite de goluri interioare, care îi determină să-și „omoare timpul", adică propria lor viață (pentru o ființă temporală, fiecare clipă care trece fără rost este iremediabil pierdută). Dacă reușește să dea într-adevăr oamenilor o plăcere, eventual o preocupare, funcția ei nu trebuie desconsiderată. Ea marchează un început de spiritualizare a oamenilor.

Marea literatură transpune procesul acesta pe un plan mult mai înalt. Ea este creatoare de oameni pentru că exercită asupra lor o influență profundă, structurală, în sensul că-i transformă, împreună cu alte mijloace culturale, din ființe preponderent biologice în ființe preponderent noologice, le pune probleme, le trezește conștiința, le oferă soluții, îi culturalizează sau spiritualizează, îi ferește să devină neoameni, îi ajută să-și sporească neîncetat gradul de umanitate.

S-a spus și trebuie să spunem mereu că piatra, de pildă, nu poate deveni „nepiatră", nici „mai piatră" sau cîinele „necîine", nici „mai cîine", — omul este singura ființă care

se poate nega pe sine, se poate degrada pînă a deveni neom sau se poate afirma pe sine și înălța, pentru a deveni „mai om", cu numeroase valențe spirituale, din care locul principal îl dețin cele morale (etice).

Ipotezele noastre de lucru cuprind și ideea că marea literatură este în măsură să contribuie cu mijloace care îi sînt specifice — nu singură, ci în cooperare cu alte activități socio-culturale, cum sînt celelalte arte, filosofia, știința, morala, dreptul etc. — nu numai la „verticalizarea" omenirii, ci și la continua ei ascensiune spirituală, la continua ei autodepășire.

Dacă o asemenea teză poate servi de ipoteză de lucru este din cauza că, cel puțin după opinia noastră, literatura este creatoare de oameni, nu pentru că ar deține virtuți miraculoase, dobîndite pe căi de nepătruns, interzise înțelegerii raționale, ci pentru că ea însăși este creată de oameni, exclusiv de oameni și nu este în fond decît una din creațiile prin care oamenii își asigură (intenționat sau neintenționat, nu are importanță) mijloacele necesare pentru a se perfecționa neîntrerupt pe ei înșiși. Cu alte cuvinte, nu literatura este creatoare, ci omul, dar „taina" cea mare a acestuia este că el se creează neîncetat prin propriile sale creații. Orice act de creație săvîrșit de oameni este totodată și un act de autocreație.

Clasicii marxismului au văzut în toată profunzimea lui adevărul acesta dialectic. După K. Marx : „Obiectul de artă — și ceva asemănător se întîmplă cu orice alt produs — creează un public care înțelege arta și e capabil să aprecieze frumosul. Producția produce așadar, nu numai un obiect pentru subiect, ci și un subiect pentru obiect". [9] Se poate înlocui, pentru demonstrația de față, termenul de artă cu cel, mai restrîns, de literatură, care nu este decît o *artă verbală*, și se vor înțelege exact cele afirmate în aliniatul precedent.

F. Engels a reluat ideea într-un cadru mai complex, arătînd că munca „este prima condiție de bază a întregii vieți omenești, și anume în asemenea grad, încît, într-un sens anumit, trebuie să spunem că munca l-a creat chiar pe om însuși". [10] De unde apoi această afirmație strălucitoare : „În

felul acesta, mîna nu este numai organul muncii ; *ea este totodată și produsul ei.* Numai prin muncă, prin adaptarea la operații mereu noi, prin transmiterea ereditară a formei deosebite pe care au dobîndit-o astfel mușchii, tendoanele, iar în intervale de timp mai îndelungate și oasele, precum și prin folosirea mereu repetată a acestor perfecționări moștenite la îndeletniciri noi, tot mai complicate, mîna omului a putut atinge acel înalt grad de desăvîrșire care i-a permis să creeze asemenea minuni ca tablourile lui Rafael, statuile lui Thorvaldsen sau muzica lui Paganini". [11]

Este învățătura marxistă fundamentală cu privire la omul produs al propriei sale istorii socio-culturale, din care face parte integrantă și istoria literaturii (ca fenomen, nu ca știință) și care ne pune nemijlocit în miezul însuși al antropologiei, al celei globale, dar, prin intermediul acesteia, și al antropologiei literare.

1.5. Dacă ne limităm la tematica enunțată, a raporturilor dintre literatură și civilizație, privite în perspectiva antropologiei (deci nu a teoriei literare, nici a istoriei literare sau a sociologiei literaturii), atunci nu ne rămîne deschisă decît o singură cale, dar cu circulație în amîndouă sensurile : de la literatură la civilizație, iar de la aceasta la om, dar și invers, de la om la civilizație, iar de la aceasta la literatură, pentru că omul este cel care a creat civilizația, iar în cadrul acesteia literatura, odată însă aduse pe lume, ele au creat la rîndul lor și continuă să creeze umanitatea, această prometeică ființă care se cheamă om.

Perspectiva dialectică ce ne dezvăluie continua reciprocitate, interdependență și interacțiune a fenomenelor, nu ne permite să începem analizele noastre dintr-un singur punct, nici numai dinspre literatură spre civilizație și umanitate, nici numai dinspre umanitate spre civilizație și literatură, ci trebuie să luăm ca bază de plecare relația însăși dintre ele, deci toate trei deodată, ca o singură realitate sau un singur sistem. Procedeul devine necesar și din cauza că, după ipoteza înfățișată, nu există umanitate fără civilizație, iar în cadrul acesteia fără literatură și cu atît mai puțin nu este de imaginat o literatură fără civilizație și mai ales fără uma-

nitate. Pentru că, oricît am ține seama de dialectica menționată mai sus, tot Karl Marx a afirmat adevărul indubitabil după care „A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul". [12]

Cum vom vedea, dialectica relațiilor dintre literatură-civilizație-umanitate nu este o dialectică „exterioară", ca a raporturilor dintre natură și cultură sau dintre om și mediul său geografic, ci o dialectică „interioară", a omenirii cu ea însăși, cu propriile ei creații, cu propria ei modalitate de a fi, cu propria ei existență umană. În tot ceea ce vom afirma despre oameni ca ființe socio-culturale, sînt implicate societatea și cultura sau civilizația, iar în cuprinsul acesteia, literatura. În tot ceea ce vom afirma despre societate și civilizația ei, iar în cadrul acesteia (implicit sau explicit) despre literatură, este de față, latent sau manifest, omul care, după concepția amintită a lui K. Marx, este *rădăcina* tuturor lucrurilor omenești.

Dacă ar fi să dezvoltăm comparația și mai departe, am spune, bineînțeles ca o simplă figură de stil, că în tripticul umanitate-civilizație-literatură prima reprezintă rădăcinile, a doua trunchiul, iar a treia, împreună cu celelalte arte, florile. Aceasta mai însemnează încă ceva : dacă apun civilizațiile și se sting literaturile, dar rămîn oamenii, aceștia le vor crea din nou sau, la nevoie, le vor „învia din morți".

Omul este singura ființă din cîte se cunosc pînă acum, care și-a imaginat un „dumnezeu" după chipul și asemănarea sa, printr-un proces fantastic de alienare, pus în lumină în toate articulațiile lui de K. Marx. El și-a închipuit pe dumnezeu ca „făcătorul", „ziditorul", „creatorul" prin excelență, principiul însuși al creației, pentru că omul însuși care l-a imaginat este o ființă creatoare și deci n-a făcut decît să se proiecteze pe sine însuși în produsele propriei sale închipuiri.

Ne întrebăm — și formulăm astfel încă una din ipotezele noastre de lucru — dacă alienarea religioasă n-a avut o semnificație antropologică mai adîncă, dacă omul n-a recurs în chip inconștient la propria sa proiectare într-o divinitate imaginară în perioadele dificile ale emergenței sale de la sălbăticie spre civilizație, pentru a-și făuri un sprijin în propria

sa credință, o certitudine de care avea nevoie și pe care natura din care se desprindea nu era în măsură să i-o ofere ?

Și, prin analogie, dar și independent de orice religie, ne întrebăm, tot numai ca o ipoteză de lucru, dacă nu cumva o bună parte din spiritualitate, în cadrul căreia și marea literatură, nu a fost creată, alături de legende, mituri, artele figurative etc., de către omenirea originară tot pentru propria sa ocrotire față de incertitudinile unei existențe precare, în care oamenii își puneau în joc în fiecare clipă viața însăși, în care primejdiile de moarte, spaimele și suferințele cotidiene făceau parte integrantă și pe atunci indestructibilă, chiar din condiția umană ?

Poate că originile cele mai îndepărtate ale literaturii, manifestare creatoare a conștiinței umane, reflectare dar și corectare a lumii și a vieții, construire a unui „univers imaginar", replică mentală a universului real, au fost determinate de conștiința unei existențe problematice, de conștiința propriei existențe aflată în suferință.

Cum a arătat K. Marx : „Omul își apropriază esența sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca *om total*. Fiecare dintre relațiile sale *umane* cu lumea — văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gîndirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele activității sale, ca și organele care, prin forma lor, sînt nemijlocit organe sociale, sînt în relația lor *obiectuală* — sau în *relația lor cu obiectul* — apropierea acestuia, apropierea realității *umane*. Relația lor cu obiectul este *manifestarea realității umane : eficiență* umană și *suferință* umană, căci în accepția ei umană suferința este unul dintre modurile prin care omul își percepe *eul*". [13]

Eficiența umană purcede din acțiune, din muncă, din luptă, din rezultatele obținute și ea deschide omenirea spre exterior, spre lumea obiectivă, ea îl extravertește, pe cînd *suferința umană* purcede din efort, tensiune, oboseală, boală, iar fiind vorba de oameni, în plus din conștiința neputinței, a unei existențe primejduite, a unei lumi ostile, agresive, redutabile, amenințătoare, neîndurătoare și din nou în plus, neînțeleasă, nepătrunsă, misterioasă, copleșitoare. Suferința

întoarce omenirea spre interior, spre lumea subiectivă, ea îl introvertește, de unde percepția imediată a eului, a celui care suferă, a celui care se găsește el însuși în suferință.

Este greu de crezut că animalele suferinde nu-și dau seama deloc că suferința este chiar a lor, că le aparține organic, dar este sigur că ele nu-și fac o suferință din simpla posibilitate a suferinței, dintr-o suferință care nu este prezentă, dar care ar putea să apară în orice moment, ca o fiară care stă la pîndă. Așa ceva nu se întîmplă decît cu oamenii. Numai aceștia pot fi tulburați de *ideea suferinței,* independent de orice suferință reală.

Această posibilitate de a suferi cu adevărat în lipsa unor cauze reale, numai la ideea că astfel de cauze producătoare de suferință există și ar putea să ne lovească în orice clipă, este una din cele mai paradoxale trăsături ale conștiinței umane.

Ea are însă și un revers pozitiv, care constituie una din marile forțe sufletești ale oamenilor. Dacă aceștia pot suferi din cauza ideii de suferință, ei pot tot atît de bine, exact după aceleași mecanisme psihice, să se bucure din cauza *ideii de fericire,* tot independent de orice determinare reală, obiectivă.

Aceleași mecanisme care înlesnesc pesimismul înlesnesc și optimismul.

Apare astfel ceea ce se cheamă cu un termen foarte sugestiv : *lumea interioară,* subiectivă a oamenilor, alături, dacă nu neapărat opusă *lumii exterioare,* obiective.

Diferența este nu numai de ordin calitativ, dar și de ordin *existențial.*

Lumea interioară aparține exclusiv oamenilor, este prin definiție lumea lor, pe cînd lumea exterioară îi depășește, îi transcende, ea este dincolo de ei, într-un sistem complex de raporturi, de vase comunicante, dar niciodată propriu-zis a oamenilor sau numai a oamenilor. Lumea interioară este *în om,* ea îi aparține ca o componentă a sa, precum privirea, auzul, respirația, digestia, mișcările. Ea se construiește ca o lume a eului, pe cînd raporturile cu mediul exterior sînt cu totul de altă natură și sînt trăite cu totul diferit. De astă

dată el, omul, se găsește *în lume*, în care se poate mișca, dar din care nu poate ieși, de unde sentimentul adeseori tragic, scos în evidență de Martin Heidegger, că sîntem „aruncați în lume" (în lumea exterioară) și spaima adiacentă că am putea fi „înghițiți" și deci „aneantizați" de ea. [14] Apare astfel o „neliniște metafizică" întărită deopotrivă de experiența reală a suferinței și a morții și de ideea pe care ne-o facem despre suferință și despre moarte.

Cum se putea apăra omenirea primitivă de aceste „date imediate" ale propriei sale conștiințe [15] decît prin elaborarea unor „antidate" sau „contradate", de ordin opus, adică prin alinierea forțelor sale personale, care erau pe atunci preponderent subiective, imaginare, în fața forțelor reale sau închipuite ale răului, ale nefericirii, ale distrugerii și ale morții, care îl pîndeau la tot pasul ?

Cum vom vedea, strategia aceasta s-a dovedit nu o dată triumfătoare, pentru că datorită acestor forțe subiective el a reușit să învingă dificultățile pe care le avea de înfruntat și a reușit treptat să ajungă deasupra lor. [16]

Omul s-a format în sînul naturii ca un produs biologic al ei, dar n-a rămas o ființă pur zoologică, el s-a ridicat prin unele din însușirile sale biopsihice (creier, mîini, conștiință, inteligență, voință, imaginație etc.) și bio-psiho-sociale (muncă, limbaj, organizare, conducere etc.) mai presus de animale și a devenit ceea ce este, o ființă uneori „denaturată", cum s-a spus, [17] dar în general, deci la nivel de specie, capabilă de *cultură*, pe care o opune din ce în ce mai conștient și organizat *naturii*, ca pe o lume a lui, adevărată extensiune a lumii sale interioare, operație prin care natura este redusă, în cele din urmă, la un simplu *mijloc*.

Poate că, în perspectiva acestui uriaș proces de opoziție a lumii interioare față de cea exterioară, a ideii față de lucruri, se va putea înțelege ceva mai bine decît se întîmplă de obicei, ce anume i-a determinat pe oameni să facă literatură, de ce au avut nevoie de ea și la ce le-a servit cu adevărat.

După această succintă „uvertură“, putem desfăşura atacul problemelor de bază, începînd cu două incursiuni informaţionale :

— ce este civilizaţia ?

— ce este literatura ?

Nu considerăm necesar un capitol privitor la *natura umană,* pentru că întreaga lucrare, fiind de antropologie literară, nu are alt obiectiv mai general decît definiţia omului în lumina operelor sale.

NOTE

[1] Franz Boas, ed., *General Anthropology,* Boston-New York, D. C. Heath and Comp., 1938, p. 589—590. (Ed. 2, 1948).

[2] Robert H. Lowie, *Manuel d'anthropologie culturelle* trad. E. Métraux, Paris, Payot, 1936, p. 183.

[3] R. H. Lowie, *op. cit.,* p. 199.

[4] R. H. Lowie, *op. cit.,* p. 216.

[5] Cf. şi Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur,* ed. 2, München, C. H. Beck, 1967.

[6] J. Huizinga, *Homo ludens : Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur,* ed. 3, Amsterdam, Pantheon, 1940.

[7] Cf. S. Kierkegaard, *Entweder Oder (Ori Ori)* trad. din daneză, Jena, Gustav Fischer, 1922, precum şi Vladimir Jankélévitch, *L'alternative,* Paris, P.U.F., 1938.

[8] Traian Herseni, *Sociologia literaturii,* Bucureşti, Editura Univers, 1973. Vezi şi Hermann István, *Kitsch-ul, fenomen al pseudoartei,* trad. G. Fischer, Bucureşti, Editura Politică, 1973. De consultat cu folos pentru numeroase probleme abordate în cartea de faţă, Adrian Marino, *Dicţionar de idei literare,* vol. I, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973.

[9] K. Marx, Din manuscrisele economice din anii 1857—1858, în *Opere,* vol., 13, p. 66 sau Marx-Engels-Lenin, *Despre literatură şi artă,* texte alese, sistematizate şi comentate de Ion Ianoşi, Bucureşti, Editura Minerva, 1974, p. 65.

[10] F. Engels, Rolul muncii în procesul de transformare a maimuţei în om, în *Opere,* vol. 20, p. 468.

[11] F. Engels, *op. cit.,* p. 470.

[12] K. Marx, Contribuţii la critica filosofiei hegeliene a dreptului, în *Opere,* vol. I, p. 421 sau ed. cit. Ianoşi, p. 57. „Radical“ derivă de la lat. „radix“ = rădăcină.

[13] K. Marx, Manuscrise economico-filosofice din 1844, în *Scrieri din tinereţe,* Bucureşti, Editura Politică, 1968, p. 556 ; ed. Ianoşi, p. 61.

[14] Vezi Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. 3, Halle a.d.S., Max Niemeyer, 1931.

[15] H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ed. 27, Paris, Alcan, 1929.

[16] Adevăr valabil și pentru omul modern. Vezi Franziska Baumgarten, *Die Regulierungskräfte im Seelenleben*, Bern, Francke, 1955.

[17] Vezi răspunsul lui Jean-Jacques Rousseau la întrebarea-concurs a Academiei din Dijon: *Le progrès des arts et des sciences a-t-il contribué à corrompre ou à épurer les moeurs?* — cu aderenți, de pe alte poziții, pînă în zilele noastre, ca și întreaga filosofie, literatură și dramaturgie contemporană „a absurdului".

2

CE ESTE CIVILIZAŢIA ?

2.1. Dacă literatura ar fi o realitate de sine stătătoare, inteligibilă prin ea însăşi, fără necesitatea vreunei referiri la alte realităţi, cum sînt, de pildă, figurile geometrice sau unele construcţii logico-matematice, cercetarea ei s-ar putea face direct, fără medierea altor realităţi. Nu există însă o literatură nici „în sine", nici „pentru sine", ci totdeauna o literatură cuprinsă (ca parte dintr-un întreg, deci mai mult sau mai puţin structural sau sistemic) într-o cultură sau civilizaţie, care aparţine, la rîndul ei, bineînţeles împreună cu literatura, uneia sau mai multor societăţi, adică unor colectivităţi omeneşti.

Cînd spunem literatură, fără nici o izolare din nevoi metodologice, dar mai ales didactice, ci aşa cum se găseşte ea în realitate, trebuie să precizăm simultan : din ce cultură sau civilizaţie face parte şi cărui popor sau căror populaţii, clase sociale aparţine. Ea trebuie deci plasată în contextul ei socio-cultural din care face parte integrantă, context cu numeroase implicaţii teritoriale, geospaţiale.

Procedeul acesta ne obligă în continuare, în egală măsură, la plasarea în timp, în epoca de desfăşurare (de apariţie, dezvoltare, eventual dispariţie) a literaturii respective. Complexul literatură-civilizaţie-colectivitate umană este nu numai de natură geografică, dar şi istorică, el nu există decît într-un anumit spaţiu şi un anumit timp. Spaţiul (geografic) şi timpul (istoric) fac parte chiar din existenţa şi esenţa, deci şi din definiţia lui. Cînd spunem „literatură română" indicăm implicit sau explicit şi spaţiul ei de desfăşurare (cel carpato-danubian), precum şi timpul ei de petrecere (de la formarea poporului român pînă azi).

În analizele de faţă nu stăruim decît asupra conexiunilor dintre literatură şi civilizaţie (care dealtfel este tot un fenomen spaţio-temporal) pentru a determina cît mai precis cu putinţă semnificaţiile ei antropologice.

Din moment ce literatura face parte totdeauna — cum am arătat — dintr-o civilizaţie, este necesar să aflăm ce este civilizaţia (genul proxim), dacă n-ar fi decît pentru a şti mai bine ce este literatura (diferenţa specifică). Ne vom mărgini, bineînţeles, la datele esenţiale, fundamentale ale problemei.

2.2. Doi antropologi de seamă, A. L. Kroeber şi Clyde Kluckhohn, au avut curiozitatea să inventarieze „conceptele şi definiţiile" culturii [18], prin care ei înţeleg, ca majoritatea antropologilor contemporani, pînă la identificare şi civilizaţia — (identificare acceptată şi de noi în lucrarea de faţă, din nevoi strict metodologice pentru a uşura comparabilitatea şi deci comunicabilitatea analizelor pe care le săvîrşim). Au fost astfel înregistrate aproape 300 de definiţii, din care 164 sînt reproduse şi analizate critic. Ar fi, poate, o operaţie foarte utilă să se urmărească rolul literaturii în fiecare din aceste definiţii, în lumina diferitelor teorii culturologice existente, dar ea ne-ar duce cu mult dincolo de intenţiile noastre de faţă. Nu dorim o lucrare de istorie a ideilor despre literatură şi civilizaţie, ci una despre raporturile dintre cele două realităţi culturale şi despre semnificaţia literaturii pentru existenţa umană. Cîteva spicuiri selective din masa aceasta mare de definiţii ne pot însă ajuta şi în realizarea „programului" vizat de noi.

După Kroeber şi Kluckhohn definiţiile existente ale culturii sau civilizaţiei pot fi clasificate în mai multe grupe, iar acestea uneori în diferite subgrupe, precum urmează:

Grupa A. Cuprinde definiţiile *descriptive* care pun accentul pe enumerarea elementelor componente, deci pe părţile constitutive. Exemplul clasic, urmat de mulţi antropologi pînă în zilele noastre, aparţine lui E. B. Tylor (1871), după care: „Cultura sau civilizaţia ...este acel întreg complex care include cunoaşterea, credinţa, arta, dreptul, morala, obiceiul şi orice alte capacităţi şi deprinderi dobîndite de om ca membru al societăţii". [19]

Grupa B. Definiţiile *istorice*, care pun accentul pe moştenirea socială sau tradiţii. De exemplu E. Sapir (1921): „Cultura este ...ansamblul de practici şi credinţe moştenite social, care determină textura vieţii noastre". [20]

Grupa C. Definițiile *normative*, care pun accentul pe caracterul normativ al culturii, cu două subdiviziuni, unele (C1) care stăruiesc asupra regulilor și modului de viață, altele (C2) care stăruiesc asupra idealurilor și valorilor raportate la comportament. De exemplu (pentru C1), după Melville Herskovits (1948) : „O cultură este modul de viață al unui popor ; în timp ce o societate este agregatul organizat al indivizilor care urmează un anumit mod de viață. În termeni mai simpli, o societate este compusă din oameni ; modul în care aceștia se comportă este cultura lor". [21] Sau, după Pitirim Sorokin (1947, pentru C2) : „Aspectul cultural al universului supraorganic constă din înțelesuri, valori, norme, din interacțiunea și relațiile lor, din grupurile lor integrate sau neintegrate (sisteme și mulțimi), așa cum sînt obiectivate prin acțiuni deschise și alte căi în universul socio-cultural empiric". [22]

Grupa D. Definițiile *psihologice*, cu subdiviziunile : D1, care pune accentul pe adaptare sau acomodare, pe cultură ca mijloc de rezolvare a problemelor umane ; D2, accentul pe învățare (imitație, socializare, culturalizare etc.) ; D3, accentul pe deprinderi, obiceiuri, moravuri ; D4, definițiile „pur psihologice", fără importanță pentru discuția de față. Astfel, după Albion Small (1905) : „Cultura ...este ansamblul echipamentelor tehnice, mecanice, mentale și morale prin utilizarea cărora oamenii dintr-o perioadă dată încearcă să-și atingă scopurile". [23] După W. C. Sumner și A. G. Keller (1927), cultura sau civilizația este „suma acomodărilor oamenilor la condițiile lor de viață" [24] sau, tot atît de lapidar, după Ruth Benedict (1947) : „cultura este termenul sociologic pentru comportamentul învățat". [25]

Grupa F. Definițiile *genetice*, cu subdiviziunile : F1, cultura ca produs uman sau artefact, F2, accentul pe idei, F3, pe simboluri, — și alte cîteva mai puțin importante. De exemplu, după Folsom (1928) : „Cultura este suma globală a tot ce este artificial. Ea este echipamentul complet de unelte și deprinderi de viață inventate de om și trecute apoi de la o generație la alta". [26] După Ford (1949) : „Cultura poate fi definită pe scurt ca un curent de idei care trece de la un individ la altul prin mijlocirea unor acțiuni simbolice, instruc-

ţiuni verbale sau imitaţii". [27] După Bain (1942): „Cultura este orice comportament mijlocit prin simboluri". [28]

Este uşor de constatat că definiţiile acestea nu se exclud neapărat, pentru că în general au fost elaborate după criterii parţiale, ţinîndu-se deci seama numai de unele aspecte (componente, dezvoltare, normativitate, transmitere, valoare, psihism, geneză etc.) în detrimentul celorlalte. Kroeber şi Kluckhohn şi-au dat seama foarte bine de acest lucru şi nu au ezitat să reia problemele într-adevăr valabile, cum sînt componentele culturii, trăsăturile ei distinctive, raporturile dintre cultură şi psihologie, dintre cultură şi limbaj, relaţiile culturii cu societatea, indivizii şi mediul geografic, — asupra cărora vom reveni şi noi în decursul capitolelor următoare, reţinînd din istoria ideilor numai ceea ce ne poate servi pentru propriile noastre obiective ştiinţifice.

2.3. Reţinem însă, pentru valoarea lor euristică, tot după Kroeber şi Kluckhohn, dar într-o prezentare liberă şi mult prescurtată, concepţia lui G. P. Murdock şi ceva mai detaliat, concluziile celor doi autori. Ne uşurăm astfel accesul la dezbaterea problemelor care ne preocupă în principal.

După G. P. Murdock, consultat de noi şi direct [29]:

— *Cultura sau civilizaţia se învaţă.* Ea nu este instinctivă sau înnăscută, transmisă biologic, ci constă din deprinderi, adică din tendinţe de reacţie sau de răspuns învăţate, dobîndite de fiecare individ prin propria lui experienţă de după naştere. După teoria învăţării elaborată de psihologi, principiile învăţării sînt aceleaşi pretutindeni, nu numai la oameni, dar şi la animalele superioare. Deci cultura fiind o însuşire care se învaţă, se poate bănui că toate culturile prezintă unele uniformităţi datorate acestui factor comun.

— *Cultura sau civilizaţia este inoculată.* Toate animalele sînt capabile de învăţare, dar se pare că numai oamenii sînt în stare să transmită într-o foarte mare măsură experienţele lor de viaţă, propriile lor deprinderi urmaşilor. Probabil că trăsătura aceasta specific umană se datoreşte limbajului. În orice caz, unele din experienţele şi deprinderile de viaţă ale oamenilor fiind transmise de la părinţi la copii, de la o generaţie la alta printr-o inoculare repetată, dobîndesc, prin procedeul în sine, o persistenţă în timp, deci o relativă inde-

pendenţă faţă de indivizii succedenţi, fapt care justifică definirea lor în ansamblu drept cultură. Dar dacă toate culturile sînt inoculate, este de aşteptat ca ele să prezinte, din nou, unele asemănări derivate din efectele comune ale procesului de inoculare.

— *Cultura sau civilizaţia este socială.* Deprinderile de ordin cultural nu sînt numai inculcate şi astfel transmise în decursul timpurilor, dar sînt şi sociale, în înţelesul că aparţin unor fiinţe umane organizate în colectivităţi (societăţi) şi capătă un grad mare de uniformitate prin presiunile sociale. Pe scurt, ele sînt deprinderi de grup (deprinderi colective). Cultura fiind socială, soarta ei depinde de soarta colectivităţii care a produs-o sau şi-a însuşit-o, dezvoltînd-o mai departe. Dispariţia „suportului social" atrage după sine cu necesitate dispariţia culturii respective. Apar şi din cauza legăturilor existenţiale dintre cultură şi societate unele similitudini între culturi, ceea ce se cheamă în antropologia contemporană: universale culturale (cultural universals), cum ar fi sentimentele de coeziune socială, mecanismele controlului social, organizarea apărării faţă de vecinii ostili, măsurile pentru perpetuarea populaţiei etc.

— *Cultura sau civilizaţia este ideaţională.* Deprinderile sociale care formează cultura sînt, într-o măsură foarte mare, conceptualizate sau verbalizate, ca norme ideale sau modele (patterns) de comportament. Excepţii există — de exemplu regulile gramaticale care pentru marea masă a vorbitorilor unei limbi nu sînt conştiente — dar în general oamenii sînt conştienţi într-o măsură mai mare sau mai mică de normele lor culturale, sînt capabili să le deosebească de deprinderile strict individuale, cunosc riscurile de a fi sancţionaţi din cauza nerespectării lor etc. Normele ideale nu trebuie confundate cu comportamentele efective, care sînt supuse şi altor determinări (impulsiile personale, tentaţiile contrare, circumstanţele concrete etc.), altfel n-ar exista atîtea neconformisme. Ceea ce este de reţinut: caracterul ideaţional al culturii îndreptăţeşte ipoteza unor noi similitudini între toate culturile, care de astă dată purced din „legile universale care guvernează procesele mentale simbolice", de unde asemănările izbitoare de exemplu dintre „principiile magice" de pretu-

tindeni şi din toate epocile, inexplicabile numai prin împrumuturi sau difuzare. Nu stăruim asupra faptului că, fiind vorba de verbalizare şi simbolizare, trăsătura ideaţională a culturii este de o importanţă deosebită mai ales pentru literatură, pentru că asupra acestei probleme vom reveni pe larg.

— *Cultura sau civilizaţia este gratificatoare (dătătoare de satisfacţii).* Cultura satisface în chip necesar nevoile biologice fundamentale ale oamenilor, ca şi nevoile secundare, derivate din ele. Elementele ei s-au constituit ca tehnici curente de satisfacere a impulsiilor omeneşti în interacţiunea oamenilor cu mediul natural şi social. Cultura constă în deprinderi şi psihologia condiţionării demonstrează că ele nu persistă decît atîta timp cît oferă satisfacţii. Gratificaţia le întăreşte, le consolidează şi le perpetuează, pe cînd lipsa ei duce în chip inevitabil la stingerea sau dispariţia lor. Diferitele elemente componente ale culturii, deci şi diferitele elemente sau forme literare, nu pot dura decît dacă asigură oamenilor o anumită satisfacţie, o balanţă favorabilă între „plăcere şi durere". (Atragem atenţia cititorilor de pe acum că noi lărgim considerabil această „balanţă" în sensul că nu-i acordăm numai un caracter „hedonistic"). Satisfacerea unor nevoi umane fundamentale, care au de obicei un caracter universal, prin mijlocirea diferitelor culturi sau civilizaţii, dezvăluie probabilitatea unor asemănări esenţiale între ele pe principiul că nevoile identice determină căi similare de satisfacţie.

— *Cultura sau civilizaţia este adaptativă.* Orice cultură este schimbătoare, iar procesele de schimbare apar ca adaptative, comparabile cu evoluţia lumii organice, dar de un ordin diferit. Culturile se adaptează necontenit la împrejurările geografice, istorice, internaţionale etc., dar mai ales la cerinţele biologice şi psihologice ale organismului uman. Pe măsură ce viaţa aduce schimbări, formele tradiţionale de cultură sau civilizaţie incapabile să satisfacă noile nevoi sînt eliminate şi înlocuite cu altele mai adecvate. Culturile înseşi constituie factori de schimbare culturală prin noile invenţii, descoperiri, creaţii, prin difuzarea unor elemente de cultură de la o colectivitate la alta, prin suprapunerea sau contopirea culturilor datorită unor acţiuni economice, sociale sau politice,

la care noi adăugăm de pe acum autodinamismul social, contradicţiile interne, în frunte cu luptele de clasă. După noi, trebuie neapărat semnalată existenţa unor puternice acţiuni de uniformizare parţială a culturilor şi datorită evoluţiei de la economia şi politica tribale, prin numeroase trepte intermediare, asupra cărora nu este cazul să insistăm, la economia şi politica mondiale, înlesnite de marile perfecţionări ale mijloacelor de transport (terestre, fluviale, maritime, aeriene) şi de comunicaţie (telegrafie, telefonie, presă, cinematografie, radio, televiziune).

— *Cultura sau civilizaţia este integrativă.* Rezultate ale unui proces continuu de adaptare, elementele unei culturi date tind să formeze un întreg consistent sau un ansamblu integrat. Fenomenul nu are nimic absolut, el este strict tendenţional, fără a fi niciodată plenitudinar. Culturile sînt mai mult sau mai puţin integrate, mai mult sau mai puţin echilibrate atît sincronic cît şi diacronic, dar niciodată „perfect“, din cauza numeroaselor influenţe perturbatoare de natură social-istorică, interne şi externe. Rămîne însă în picioare aserţiunea că tendinţele integrative ale culturilor fac posibile unele corespondenţe sau corelaţii între diferitele activităţi culturale, independent unele de altele, deci paralel, în culturi complet neînrudite.

Cadrul acesta culturologic elaborat de unul dintre cei mai iniţiaţi sociologi şi antropologi culturali din vremurile noastre pe linia mult mai cuprinzătoare a determinării unui „numitor comun al culturii“ sau a unui „model universal de cultură“, a unor „universale culturale“, pe care se înscriu un număr mare de cercetători contemporani, este foarte promiţător şi pentru antropologia literară. Dacă cercetările tradiţionale privitoare la cultură şi separat la literatură, au fost preocupate mai ales de „diferenţiale“, cele din ultimele decenii se îndreaptă în egală măsură şi spre „universale“, spre ceea ce au mai mult sau mai puţin comun toate culturile şi literaturile.

Apare aici posibilitatea unor noi diviziuni ale muncii de cercetare în cadrul ştiinţelor umane, unele închinate diferenţelor, altele asemănărilor dintre oameni şi manifestările lor de viaţă.

Ținem să precizăm, pentru a preveni orice confuzie posibilă, că lucrarea de față nu urmărește diferențele dintre literaturi (sincronice sau diacronice), ci exclusiv aspectele lor comune, adică „universale". Întrebarea fundamentală care ne preocupă se referă la sensul și funcția universal umane ale literaturii și semnificația antropologică a literaturii.

2.4. Concluziile la care au ajuns A. L. Kroeber și Clyde Kluckhohn cu privire la „trăsăturile generale" ale culturii sau civilizației, după ce au trecut în revistă critică întreaga literatură mai importantă a problemei, merită și ele să fie reținute.

Cei doi autori consideră că aspectele principale ale culturii sau civilizației puse în lumină de știința contemporană pot fi grupate convențional în următoarele categorii : integrare, istoricitate, uniformitate, cauzalitate, semnificație și valori, iar în final relativism. Unele din aceste categorii ne sînt cunoscute, încît nu le menționăm decît în treacăt.

În perioada contemporană există, după opinia celor doi antropologi, un acord general referitor la caracterul integrativ al culturii. Fiecare cultură posedă un grad mare de integrare atît în ceea ce privește conținutul, cît și formele ei, mai mult sau mai puțin paralel cu tendința spre solidaritate a societăților subiacente, dar, cum am văzut, integrarea nu se realizează niciodată complet. În aceeași ordine de idei antropologii sînt de acord — fapt foarte important și pentru antropologia literară — că două activități conexate sincronic, deci coexistente în aceeași cultură sau conectate diacronic, ca forme succesive, dar modificate ale aceleiași activități din una și aceeași cultură, prezintă deopotrivă raporturi de interrelație sau de integrare unele cu altele. Consistența raporturilor este însă variabilă de la foarte strînsă la foarte laxă.

Există un consens unanim sau cvasiunanim cu privire la istoricitatea tuturor culturilor și a elementelor componente, toate fiind considerate ca „precipitate" sau „produse" ale istoriei. În foarte multe privințe, istoria este pentru întreaga cultură și toate componentele ei o „sită" sau un „filtru" prin care trecerea se face selectiv, deci cu numeroase opriri sau eliminări.

Un număr mare de antropologi (de formaţie tradiţională, adăugăm noi) sînt de părere că nu s-a stabilit încă vreo unitate elementară constantă, asemenea atomilor, celulelor, genelor, în sînul culturii în general. Totuşi se admite existenţa unor regularităţi sau uniformităţi, dar numai la unele nivele, fiecare în termenii lor specifici. Cum am văzut însă, cercetările privitoare la un „model universal de cultură" sînt cu totul la început. În ceea ce priveşte problema posibilităţii unui „model universal de literatură", după cît ne dăm seama este şi mai puţin abordată. Ea este uneori semnalată sub numele de „literatură generală", dar atît. [31]

Toţi cercetătorii ştiinţifici ai fenomenelor culturale admit existenţa cauzalităţii în apariţia şi desfăşurarea acestora, dar socotesc că ea este foarte complexă şi de cele mai multe ori foarte greu de sesizat. Se admite în general acţiunea factorilor de mediu de ordin natural, atît neorganic cît şi organic, atît persistent cît şi catastrofic. Este mai greu de determinat rolul factorilor organici interni, cum sînt de exemplu cei genetici. Nu se contestă rolul indivizilor înzestraţi congenital, care în condiţii favorabile devin genii sau talente şi sînt în măsură să contribuie prin creaţiile lor la dezvoltarea culturii sau civilizaţiei. Se acceptă numeroşi factori sociali, ca întinderea, locaţia şi ritmul de creştere a societăţilor sau populaţiei, care pot influenţa într-o măsură sau alta culturile sau civilizaţiile. În final, sînt menţionate ca factori cauzali ai fenomenelor culturale fenomenele culturale înseşi.

Operînd aproape în exclusivitate cu concepţii culturologice idealiste, cei doi autori nu acordă decît o atenţie fugitivă factorilor economici, mijloacelor şi relaţiilor de producţie, modurilor de producţie şi cu atît mai puţin orînduirilor sociale, care totuşi, cum vom vedea pe larg, nu pot fi eliminate nici din determinismul societăţii, nici al culturii sau civilizaţiei. O culturologie ştiinţifică nu poate nesocoti aportul materialismului dialectic şi istoric la dezvoltarea ei modernă. [32]

Kroeber şi Kluckhohn stăruiesc pe larg, de astă dată pe bună dreptate, asupra semnificaţiilor şi valorilor, pe motivul că sînt proprietăţile cele mai distinctive şi mai importante ale culturii, oarecum domeniul lor exclusiv. Precizările lor,

bazate pe o vastă literatură de specialitate, sînt preţioase şi pentru obiectivele lucrării de faţă, deci ne oprim ceva mai mult asupra lor.

Nu se ştie bine dacă semnificaţiile şi valorile sînt două „treburi" diferite sau constituie numai aspecte distincte ale aceluiaşi lucru, eventual acelaşi lucru, în care caz ar trebui să se spună „semnificaţii *sau* valori" în loc de „semnificaţii *şi* valori". După opinia noastră, totuşi cele două realităţi spirituale nu pot fi confundate, dacă n-ar fi decît din cauza mulţimii de semnificaţii *antivalorice*, ca boala, suferinţa, catastrofa, eşecul, prăbuşirea, disperarea, moartea. Valorile sînt exclusiv de semn *pozitiv*, pe cînd semnificaţiile pot fi în egală măsură şi de semn *negativ*. În civilizaţia medievală creştină, de exemplu, diavolul a avut o semnificaţie simbolică excepţională, aproape egală cu a lui dumnezeu, dar în acelaşi timp el a reprezentat, tot simbolic, negaţia tuturor valorilor pozitive, principiul însuşi al non-valorii, valoarea fiind rezervată exclusiv lui dumnezeu, considerat ca izvor al tuturor valorilor posibile.

Dealtfel, partea aceasta a concepţiilor culturologice la care ne referim este, alături de problema cauzalităţii, cea mai puţin consistentă, încît sîntem nevoiţi să procedăm în continuare din ce în ce mai critic, pînă la unele respingeri totale.

Se afirmă, de exemplu, că semnificaţia nu înseamnă scop, ea nu este teleologică în înţeles tradiţional. Totuşi este foarte greu de negat finalitatea unora din activităţile culturale, pînă şi la nivelul culturilor primitive sau arhaice. Riturile de iniţiere, de exemplu, au drept scop — cunoscut, acceptat conştient — trecerea de la o clasă de vîrstă, considerată ca „inferioară" la altă clasă de vîrstă, socotită ca „superioară", cu toate avantajele ce decurg de aici (obţinerea tuturor drepturilor rezervate celor iniţiaţi, segmentul de conducere al societăţilor respective).[33] Practicile religioase creştine — ca să dăm un exemplu mai apropiat de noi — sînt şi ele teleologice, scopul lor perfect conştient, propovăduit de la amvon, în cea mai deplină publicitate, fiind „mîntuirea sufletului", scop *imaginar*, dar în perspectiva credinciosului un scop dintre cele mai bine calificate, iar ca „valoare", una dintre

cele mai înalte, întrucît se referă la nemurire, pe care orice om normal ar urmări-o, dacă i-ar sta în putință. [34]

Se specifică din nou că valorile sînt variabile și relative, ele nu sînt nici predeterminate, nici eterne, ceea ce, în stadiul actual de dezvoltare a științei, este evident, totuși se admite, dar numai pe baze controlabile științific, că anumite „universale" (trăsături universale) ale biologiei umane (inclusiv ale psihologiei congenitale) și ale vieții sociale omenești, generează unele *constante* culturale care apar în toate culturile, indiferent de proporția diferențelor (sincronice sau diacronice) dintre ele.

Cu alte cuvinte, pentru a încerca o formulare mai precisă, specia umană actuală *(homo sapiens)* este una singură, ea este marea constantă a istoriei noastre și este greu de conceput că nu decurge din acest fapt nimic semnificativ pentru societățile și culturile omenești. După o remarcă celebră a lui E. Husserl, adaptată de noi la problema de față, dacă n-am avea nimic comun cu oamenii de pretutindeni și din toate epocile, n-ar fi posibilă nici etnografia, nici istoria, nici antropologia culturală sau culturologia, pentru că n-am *înțelege* nimic din viața lor spirituală, i-am trata ca pe niște „obiecte", nu ca pe niște „subiecte", ca pe „altceva" decît noi înșine în diferite ipostaze spațiale și temporale. [35] Tragedia de la Pompei, orașul care a murit sub lavă, sau de la Hiroșima, oraș asasinat de bomba atomică, este și tragedia noastră, în măsura în care ne simțim oameni, din cauză că sîntem capabili să *înțelegem* semnificațiile ei *umane.* (Dacă ar fi fost vorba de ființe de altă natură, probabil empatia ar fi acționat mult mai sărac sau deloc, dovadă exterminarea în masă a vînatului prețios din toate părțile lumii sau activitatea zilnică a abatoarelor pentru propriile noastre animale domestice, acceptate ca întîmplări înțelese de la sine).

Se afirmă mai departe că valorile fac parte din natură, nu sînt în afara ei. Ele sînt produse ale oamenilor, iar oamenii au trup și trăiesc în colectivități. Ele constituie „esența structurală" a culturii acestor colectivități. Totuși problema ni se pare mai complexă. Totul depinde de ce se înțelege prin „natură". Dacă este vorba numai de „natura umană", atunci, evident, nici societatea, nici cultura sau civilizația nu

pot fi străine de ea, dar dacă este vorba de *natură* în general, de „cadrul cosmic", de „univers", sîntem nevoiţi să respingem acest reducţionism fizicalist sau naturalist. În raport cu tot ceea ce nu este *uman*, iar în sînul acestuia *spiritual* (noologic), cultura nu face parte din natură, ci mai devreme i se suprapune, ca un nou „etaj ontologic" sau chiar i se opune, dovadă că se luptă cu ea şi manifestă tendinţa constantă, încoronată din ce în mai mult de succes, să o „cucerească". Este o trăsătură esenţială, definitorie a *eului*, de a se opune *non-eului* [36] şi de a nu se asocia pe plan de egalitate la nivelul „conştiinţei de noi" (*Wirbewusstsein*), exceptînd unele planuri simbolice, decît cu alte „euri", deci nu în raporturi de la subiect la obiect, ci exclusiv de la subiect la subiect, chiar dacă uneori prin intermediul unui antropomorfism absurd.

Conform dogmelor behavioriste, care au invadat şi culturologia occidentală într-o foarte mare măsură, valorile şi semnificaţiile sînt considerate ca „intangibile" în măsura în care sînt „subiective" şi nu pot fi trăite decît ca fenomene lăuntrice, de conştiinţă, dar sînt în acelaşi timp obiective, în măsura în care sînt exprimate, încorporate material sau produc efecte exterioare (rezultate), deci perceptibile. În realitate e vorba de o simplă simulaţie metodologică, pentru că nimeni n-ar putea stabili ce este durerea, bucuria, iubirea, ura, spaima, indignarea, anxietatea, euforia etc., dacă nu le-a trăit el însuşi niciodată. Expresiile emoţionale rămîn expresii, dar semnificaţia lor emoţională nu ne-o dă behaviorismul, ci analiza directă a conştiinţei, care purcede dinlăuntru în afară, nu invers. [37] Lucrul acesta este adevărat pentru toate activităţile superioare ale oamenilor. Altfel, ca să amintim celebra comparaţie a lui Karl Marx din „Capitalul", asupra căreia vom reveni în alt context, n-am şti niciodată care este diferenţa dintre un arhitect şi o albină. Viaţa psihică interioară, taxată în chip absurd ca „subiectivă", în sens de „ireală", „neîntemeiată", şi deci „incognoscibilă" pe căi directe, este o realitate omenească tot atît de „obiectivă" şi „indubitabilă" ca şi pietrele, păsările sau stelele. „Subiectivitatea" se opune „obiectivităţii" *numai* în actul cunoaşterii, în care, cel puţin principial, ca regulă de metodă, omul trebuie să se identifice atît de mult cu obiectul cunoaşterii sale, încît să elimine din

„rezultat", adică din „cunoştinţă", pe cît posibil orice „subiectivitate". Aceasta nu este însă decît o normă gnoseologică sau metodologică, nu o *realitate*. Savantul este cu atît mai mult „el însuşi", deci mai „subiect" (nu subiectiv), cu cît este în stare să dezvăluie mai precis „obiectul" care, dealtfel, în cazul cunoaşterii, poate fi tot aşa de bine şi „subiect" (un om) sau chiar o realitate subiectivă (un vis, o suferinţă închipuită, o ficţiune literară etc.).

Noi nu credem că viaţa interioară sau subiectivă este „intangibilă", totul depinde de metodele întrebuinţate, iar în domeniul cunoaşterii fenomenelor psihice superioare şi a tuturor fenomenelor culturale şi spirituale (culturologice şi noolgice) sînt tot atît de valabile şi necesare metodele *calitative* (intuiţia, comprehensiunea, participarea, empatia, trăirea, simpatia, iubirea etc.), ca şi metodele *cantitative*. S-a spus cu drept cuvînt că un m.p. de pînză verde este tot atît de *verde* ca şi o pînză de aceeaşi culoare, dar de 50 m.p. Şi, fiind vorba de culori, este tot atît de adevărat că nimeni nu-şi poate da seama cu exactitate ce este o culoare dacă nu este în stare să *o vadă*, toate celelalte metode, inclusiv cele logice sau matematice, pînă şi cele statistice, sînt, în această privinţă, absolut sterile. Ştiinţele umane, dintre care fac parte şi ştiinţa culturii sau ştiinţa literaturii, nu pot ignora aceste adevăruri simple, dar fundamentale, decît cu preţul propriei lor anihilări.

Aceleaşi obiecţii trebuie să aducem şi „ororii" de psihologie (care nu trebuie confundată cu psihologismul), de „introspecţie" sau „autoanaliză" (fără de care n-ar exista confesiunile şi nici o formă autentică de lirism), manifestată de antropologia culturală occidentală. Se confundă astfel ştiinţa cu scientismul, obiectivitatea cu obiectivismul şi se elimină omul din antropologie, după cum behavioriştii au eliminat conştiinţa, adică întreaga viaţă interioară a oamenilor, din psihologie.

În realitate — cum au arătat de mult hegelienii şi neohegelienii — culturile sau civilizaţiile, care nu sînt decît forme social-istorice ale spiritului uman, au deopotrivă de necesar aspecte *subiective* (spiritul subiectiv sau personal), *obiectivate* (spiritul încorporat în opere: statui, tablouri, piese de teatru, bucăţi muzicale, poezii, romane), *obiective* (spiritul

obiectiv sau colectiv sau social), *normative* (spiritul normativ : valori, norme, reguli, legi, principii de conduită) şi chiar *absolute* („spiritul absolut" ca punct de referinţă şi de orientare într-adevăr „intangibil", pentru că nu are decît o existenţă *ideală :* adevărul absolut, binele absolut, frumosul absolut, dreptatea absolută).[38]

Problema aceasta din urmă este bine tratată şi de antropologia rezumată şi promovată de Kroeber şi Kluckhohn. Ei remarcă, pe bună dreptate, că trebuie să se distingă totdeauna „cultura ideală" de „cultura actuală" a unei societăţi. Prima nu are decît o existenţă virtuală, ca o normă care e bine să fie urmată sau pe care dorim sau ni se pretinde să o realizăm, pe cînd a doua este constituită din ceea ce realizează efectiv oamenii din cultura ideală, sub multe alte determinări „neideale". Pe scurt : versiunea ideală a culturii este ceea ce dă o orientare versiunii actuale, dar aceasta din urmă nu se reduce niciodată exclusiv la realizarea versiunii ideale, ci mai cuprinde multe alte elemente şi nici nu ajunge niciodată să realizeze plenar versiunea ideală, pentru că aceasta tinde, prin însăşi esenţa ei, spre forme din ce în ce mai perfecte, pînă la un „absolut" poate inteligibil, dar irealizabil. Versiunea ideală a culturii nu este însă lipsită de importanţă, pentru că ea orientează sau îndrumează axiologic versiunea actuală spre „absolut", precum steaua polară drumeţia prin deşert sau navigaţia pe mare.

În sfîrşit, după cei doi autori, fiecare cultură constituie un răspuns destinat să facă faţă aceloraşi probleme ridicate de biologia umană şi situaţia generală a omenirii (condiţia umană), idee care a dus, cum am amintit şi mai înainte, la teoria „universalelor culturale". Fiecare tipar societal de viaţă trebuie să prevadă căi acceptate şi sancţionate pentru a face faţă acestor circumstanţe universale, cum sînt : coexistenţa celor două sexe, dependenţa organică a copiilor de adulţi, coexistenţa generaţiilor, nevoile biologice elementare (hrană, adăpost, sex etc.), care se cer satisfăcute, prezenţa indivizilor de diferite capacităţi fizice sau spirituale etc. Asemănările bazale ale biologiei umane de pe întreg cuprinsul pămîntului sînt mult mai mari decît variaţiile. În multe privinţe „diferenţialele culturale" sînt foarte mari, pînă la o

variabilitate de necuprins, totuși „universalele culturale" sînt prezente și ele. Nici o cultură nu tolerează anumite comportamente distrugătoare (furturi, violențe, omucideri) în cadrul grupului ; incestul este prohibit peste tot ; nici o cultură nu face din suferință un scop în sine etc. Viața socială este imposibilă fără comunicare, fără unele măsuri de ordine, fără unele reguli de conviețuire și cooperare. Importanța teoretică a „universalelor culturale" constă în faptul că, alături de un număr foarte mare de factori de variație culturală, acționează peste tot alți factori, de sens contrar, adică de uniformizare, care demonstrează existența unor trăsături profund umane, de ordinul speciei, rezistente la diferențele geografice și istorice, capabile să înfrunte fără a se altera atîtea din condițiile schimbătoare ale vieții.

Kroeber și Kluckhohn au perfectă dreptate, împreună cu alți antropologi și sociologi (White, Murdock, Parsons, Steward, Opler etc.), că științele umane sînt datoare să cerceteze deopotrivă asemănările și deosebirile dintre oameni și manifestările lor de viață pentru că numai așa își pot da seama de realitate în întreaga ei complexitate.[39] Pînă acum s-a stăruit mai mult asupra diferențelor, este necesar însă să se studieze paralel și uniformitățile. Cum am mai spus : unele începuturi există și ele sînt cît se poate de promițătoare.

Reținem și definiția ultimă, de maximă sinteză, oferită de cei doi autori în concluzia la cartea lor despre ideile fundamentale privitoare la cultură sau civilizație. După ei :

„Cultura (sau civilizația) constă în modele (*patterns*) explicite și implicite de și pentru comportare, dobîndite și transmise prin simboluri, constituind o realizare caracteristică a grupelor umane, inclusiv întruparea lor în obiecte (*artifax*) ; miezul esențial al culturii constă din idei tradiționale (adică derivate și selecționate istoric), în special din valorile legate de ele ; sistemele de cultură pot fi considerate, pe de o parte, ca produse ale acțiunii, pe de altă parte ca elemente condiționante ale altor acțiuni".[40]

2.5. După opiniile înfățișate și analiza critică a unora din ele, este necesar acum să ne expunem mai precis propriile noastre păreri despre cultură sau civilizație, pentru a pregăti astfel trecerea la considerațiile mai restrînse, dar mai legate

de obiectivele cărții de față, privitoare la antropologia literară propriu-zisă.

Dacă ne situăm deliberat, ca o decizie metodologică indispensabilă, pe pozițiile evoluționismului, pe care le considerăm ca cele mai acceptabile, credem că prima operație pentru elaborarea unei definiții cuprinzătoare a culturii sau civilizației constă în analiza antropogenezei ca act evolutiv de trecere a unei ființe care făcea parte din treptele cele mai avansate ale vieții, de la animalitate la umanitate, de desprindere a ei de zoologie și de plasare pe o nouă „orbită existențială", care i-a deschis orizonturi din ce în ce mai deosebite — calitativ deosebite — față de baza de plecare, față de toate orizonturile oferite de „scara animală", ca să nu mai vorbim de „scara vegetală" sau de cea „minerală". De fapt s-a ivit atunci o nouă „scară", cea *umană*, sprijinită pe toate cele anterioare, dar suprapusă lor, mai „înaltă" decît ele, „dincolo" de ele, ireductibilă la ele, ca ultimul segment, cel de pisc al unui masiv muntos sau cel de vîrf al unei catedrale, care se sprijină pe tot ce este așezat *mai jos*, dar nu se mai are decît pe sine, ca maximă verticalitate, de îndată ce liniile tectonice sau arhitectonice se desfășoară *în sus*. [41]

Ce s-a întîmplat atunci, în antropogeneză ?

Pentru a ne menține pe terenul cel mai puțin ipotetic, fiind vorba de o cantitate enormă de fapte, ne mărginim la propria noastră specie, la *homo sapiens*. Aceasta pentru că, după ultimele date ale științelor biologice : „Toți oamenii actuali fac parte din aceeași specie, *homo sapiens*, care, pare-se, că subsistă singur pe pămînt mai bine de o sută de mii de ani. Mai înainte, între două sute și cinci sute de mii de ani, trăia o altă specie, *homo erectus*, și pînă în 1960 nu se vorbea de un om mai vechi. Iată însă că Leakey descoperă printre australopitecii din Africa o fosilă veche de un milion opt sute de mii de ani, care ar fi primul reprezentant cunoscut al genului uman, o a treia specie, *homo habilis*". [42]

Studiul tot mai amănunțit al lui *homo sapiens* a permis, cum era de așteptat, teza unei asemănări esențiale între exemplarele din cele mai vechi timpuri și noi, cei de azi, pe toate planurile legate de structura speciei, de ereditate, atît organice

cît şi mentale, diferenţele fiind socotite exclusiv de ordin cultural.

Strămoşii noştri de acum o sută de mii de ani erau, ca să folosim terminologia clasică a lui L. H. Morgan (Ancient Society, New York, 1877), *„sălbatici"*, iar noi sîntem *„civilizaţi"*. Ei erau totuşi oameni ca şi noi, dar abia desprinşi de animale. Din punct de vedere al *culturii* erau mai apropiaţi de ele decît de noi, dar ca structură biopsihică înnăscută, erau mai apropiaţi de noi decît de ele, de fapt erau rude directe, „de sînge", cu noi.

Cum prezintă datele problemei un antropolog şi arheolog contemporan : „Cum capacitatea craniană a lui *homo sapiens* nu a variat mult de la prima sa apariţie în Europa, am emis ipoteza că funcţionarea de bază a creierului a fost aceeaşi atunci ca şi acum, şi că omul dinaintea istoriei şi din epoca glaciară nu era cu mult deosebit de ceea ce este acum. Diferite în principal erau faptele, ideile şi relaţiile prin care creierul era educat şi prin care acţiona, nu modul de funcţionare a lui, nu abilitatea sau capacitatea şi inteligenţa." [43] Deosebirile au fost deci în primul rînd de natură *culturală*.

Antropologii şi arheologii sînt de acord în unanimitate că ceea ce a făcut cu putinţă cariera uluitoare a omului, ieşirea lui din sălbăticie, a fost *creierul*, sprijinit bineînţeles de poziţia verticală, apariţia mîinilor, organele vocale etc., care însă singure, fără creier, oricît ar fi fost de dezvoltate, n-ar fi putut realiza *saltul antropogenetic* care ne preocupă. Biologia umană este categorică în această privinţă :

„Sistemul nervos este cel care prezintă cele mai remarcabile particularităţi al căror monopol îl deţine omul. În ceea ce priveşte restul, pe plan anatomic ca şi fiziologic, caracterele care constituie apanajul speciei noastre sînt puţin numeroase şi de o importanţă mediocră. A sosit deci momentul să examinăm în chip mai precis creierul, fără a uita totuşi că el rămîne strîns legat de întregul organism". [44] „Secretul" umanizării constă aproape în exclusivitate în *creier*, e vorba bineînţeles de creierul *uman*.

Ne găsim astfel pe un plan mult mai accesibil pentru cercetătorii din domeniul ştiinţelor culturale, pentru că, sub raport psihologic, creierul uman înseamnă conştiinţă, inteli-

genţă, imaginaţie, sensibilitate, cu un cuvînt *creativitate*, care i-a dat omului posibilitatea să confecţioneze unelte şi să lucreze cu ele, să producă semne vocale şi să înceapă să vorbească, să capteze focul şi să înveţe cum să-l păstreze, să-l aprindă şi să-l folosească. Odată ajuns în posesia uneltelor, limbajului şi focului, omul a pus între el şi animale o adevărată *prăpastie*, care se va adînci mereu şi-l va diferenţia definitiv nu numai cantitativ, dar şi *calitativ* de ele : omul devine o *fiinţă culturală*, (*homo sapiens, homo faber, homo loquens, homo sociologicus, homo creator etc.*).[45]

Iată deci ce s-a întîmplat în antropogeneză : noua fiinţă, omul, s-a desprins, datorită unui nou tip de creier, creierul uman, de axul inconştientului şi al instinctelor şi a trecut pe axul conştiinţei şi al inteligenţei, s-a strămutat de pe axul naturii, al evoluţiei pur naturale, pe axul culturii, al dezvoltării culturale, de pe axul zoologiei pe axul noologiei.

Dacă dorim să reducem lucrurile la esenţa lor intimă, să săvîrşim o adevărată „reducţie fenomenologică", e recomandabil să ne aducem aminte de formularea lapidară a lui V. I. Lenin pe marginea unor texte hegeliene : „conceptele sînt produsul suprem al creierului, care este produsul suprem al naturii".[46] E vorba evident de *creierul uman*, singurul care produce *concepte*.

Pentru problema noastră important este faptul că în perspectiva evoluţionistă *conceptele* apar ca realizarea maximă a oamenilor, din care purced apoi toate celelalte activităţi specific umane, fie că e vorba de cunoaştere şi limbaj, fie de muncă, meşteşuguri, arte sau orice manifestări similare. Şi într-adevăr, tot V. I. Lenin a făcut remarca : „Viaţa dă naştere creierului. În creierul omului se reflectă natura. Verificînd şi aplicînd în practica lui şi în tehnică justeţea acestor reflectări, omul ajunge la adevărul obiectiv".[47] De unde afirmaţia, tot atît de precisă : „Dialectica *lucrurilor* creează dialectica *ideilor* şi nu invers".[48] Ceea ce, în perspectiva antropologică, înseamnă că, prin reflectarea naturii sau a lucrurilor în creierul uman ele devin, mai curînd sau mai tîrziu, *adevăr obiectiv* şi, în orice caz, *concepte* sau *idei*.

Dacă analizăm lucrurile şi mai departe, ne dăm seama că ideile sau conceptele formează o deosebire radicală, ireduc-

tibilă a oamenilor față de toate celelalte viețuitoare de pe pămînt. Problema a fost rezolvată magistral de Karl Marx într-un text din „Capitalul" la care ne-am referit și mai înainte, dar nu l-am reprodus :

„Păianjenul efectuează operații care seamănă cu cele ale țesătorului, iar albina, prin construcția celulelor ei de ceară, face de rușine pe mulți arhitecți din rîndurile oamenilor. Ceea ce distinge însă din capul locului pe cel mai prost arhitect de albina cea mai perfectă, este faptul că el a construit celula în capul său, înainte de a o construi din ceară. La sfîrșitul procesului de producție apare un rezultat, care însă la începutul acestui proces exista *în mod ideal*, în *închipuirea muncitorului*. El nu *produce* numai o modificare de formă a elementului natural ; el își *realizează* totodată în elementul natural *scopul său*, pe care îl *cunoaște*, care determină ca o lege felul activității sale și căruia el trebuie să-i subordoneze voința sa. Iar această subordonare nu este un act izolat. În afară de efortul organelor care lucrează, se cere pentru toată durata muncii o voință *îndreptată asupra scopului* — voință care se manifestă sub formă de *atenție* — și anume cu atît mai mult, cu cît munca îl captivează mai puțin pe muncitor prin conținutul ei propriu și prin modul în care se efectuează, deci cu cît ea îi produce mai puțin plăcere ca un joc al propriilor sale puteri fizice și intelectuale. — Elementele simple ale procesului muncii sînt *activitatea îndreptată asupra unui scop* sau *munca însăși, obiectul* ei și *mijlocul* ei". [49]

Cu diferențe de nuanță și de implicații psihice, pentru problema noastră nesemnificative, același lucru se petrece cu toate activitățile specific umane, adică de ordin superior, suprazoologic, fie că este vorba de munca agricolă, industrială, comercială, adică, în general economică, fie că este vorba de munca artistică, filosofică, politică, științifică, educativă, adică, în general, spirituală. Pe toate, fără nici o excepție, omul mai întîi le concepe, le gîndește, le imaginează, le programează și numai pe această bază le realizează.

Este cea mai clară și precisă definiție a culturii sau a civilizației care ne preocupă. Țin de domeniul culturii sau al civilizației toate activitățile sau procesele care purced din

„capul" sau „mintea" oamenilor, care se ivesc mai întîi *„în mod ideal"* (ca intenție, idee, concepție, program de lucru etc.) în „închipuirea" oamenilor și sînt apoi transpuse în realitate, desfășurate pînă la obținerea rezultatului (scopului) urmărit.

Mai departe, aceasta înseamnă că, cel puțin în unele din manifestările lui, cele care pot fi și trebuie să fie caracterizate drept *creatoare*, omul nu reflectă pasiv realitatea, ci apare ca un *factor activ* în lumea înconjurătoare, ca un factor transformator al ei și, în același timp, al existenței sale proprii. Cum prezintă psihologia marxistă lucrurile : „Omul modifică în procesul activității sale atît mediul extern, natural și social, cît și propria sa structură fizică și psihică". [50] Putem da acum o nouă formulare definiției care ne preocupă, prin care nu facem decît să întărim pe cea dintîi :

Cultura sau civilizația este totalitatea modificărilor pe care le produc oamenii în procesul activității lor social-istorice atît în mediul extern, natural și social, cît și în propria lor structură fizică și psihică. Cu precizarea pe care am mai făcut-o, că e vorba inițial, în primele perioade ale istoriei omenești, de modificări neînsemnate, ceea ce indică, din punct de vedere cultural, o stare de sălbăticie sau primitivism, apoi de modificări tot mai însemnate și spectaculoase, care indică, dimpotrivă, o stare tot mai pronunțată și mai avansată de cultură sau civilizație.

NOTE

[18] A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn (with the assistance of Wayne Unterainer and Appendice by Alfred G. Meyer), *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions (Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology,* Harvard University, vol. XLVII, No. 1, Cambridge, Mass., 1952).

[19] E. B. Tylor, *Primitive Culture,* 2 vol., London, J. Murray, 1871, cu ediții ulterioare. Trad. în l. fr. de Brunet, *La civilisation primitive.* Paris, Leroux, 1876, Cf. de același : *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization,* London, J. Murray, 1865 și *Anthropology,* 2 vol., London, The Thinker's Library, 1930, ed. I, New York, Appleton, 1881.

[20] Edward Sapir, *Language*, New York, Harcourt, Brace and World, 1921 ; *Selected Writings of Edward Sapir*, ed. by David D. Mandelbaum, Berkeley, University of California Press, 1949. Cf. şi V. F. Calverton, ed., *The Making of Man*, New York, Free Press, 1931 (cu colab. lui E. Sapir).

[21] Melville J. Herskovits, *Man and His Works*, New York, Knopf, 1949, trad. fr. sub titlul *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967.

[22] Pitirim H. Sorokin, *Society, Culture and Personality: Their Structure and Dynamics*, New York-London, Harper, 1947.

[23] Albion W. Small, *General Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1905.

[24] W. G. Sumner and A. G. Keller, *The Science of Society*, New Haven, Yale University Press, 1927.

[25] Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, New York, Houghton Mifflin, 1934, cu ediţii ulterioare. Ruth Benedict defineşte cultura, ca foarte mulţi antropologi culturali, mai ales prin caracterul ei de comportament bazat pe tradiţie. Cf. studiul ei *The Science of Custom*, în V. F. Calverton, *op. cit.*, la nota 20.

[26] Cf. J. K. Folsom, *Culture and Social Progress*, New York, Macmillan, 1929.

[27] Cf. C. S. Ford, Society, Culture and the Human Organism, în *Journal of General Psychology*, vol. 20, ian. 1939.

[28] Vezi şi Read Bain, Man the Myth-maker, în *Scientific Monthly*, LXV, 1947.

[29] G. P. Murdock, The Common Dominator of Culture, în Ralph Linton, ed., *The Science of Man in the World Crisis*, New York, Columbia University Press, 1945. Acelaşi : *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949 ; *Outline of World Cultures*, New Haven, Human Relations Area Files, 1963 ; *Culture and Society*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1965.

[30] Vezi Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, London, Routledge and Kegan Paul, 1968.

[31] Vezi Traian Herseni, *Sociologia literaturii*, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

[32] Vezi Al. Tănase, *Introducere în filosofia culturii : Valoare, cultură, civilizaţie*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968 — sau, viitorologic, Gheorghe Achiţei, *Ce se va întîmpla mîine? Studii de estetică*, Bucureşti, Editura Albatros, 1972. Cf. şi Antoine Pelletier şi Jean-Jacques Goblot, *Materialismul istoric şi istoria civilizaţiilor*, trad. de Demetru şi Sanda Oroveanu, Bucureşti, Editura Politică, 1973.

[33] Cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin, Georg Reiner, 1902 ; H. Webster, *Primitive Secret Society: A Study of Early Politics and Religions*, New York, Macmillan, 1908 ; Mircea Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, Gallimard, 1957.

[34] Cf. P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. H. Hubert et J. Lévy, Paris, Colin, 1921 ; H. Pinard de la Boullay,

L'étude comparée des religions, 2 vol., ed. 3, Paris, Beauchesne, 1929 ; C. Clement, *Die Religionen der Erde*, München, Buckmann, 1927 ; Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, cu ediţii ulterioare.

[35] Cf. şi Julien Freund, *Les théories des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1973.

[36] Cf. Kenneth J. Gergen, *The Concept of Self*, New York, Holt, Reinhart and Winston, 1971.

[37] Vezi Eduard Pamfil şi Doru Ogodescu, *Nevrozele*, Timişoara, Editura Facla, 1974.

[38] Vezi mai ales N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins : Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1933, precum şi teza noastră de doctorat, *Realitatea socială : încercare de ontologie regională*, Bucureşti, Editura Institutului Social Român, 1934.

[39] Clark Wissler, *Man and Culture*, New York, Cromwell, 1923 ; Leslie White, *The Science of Culture : A Study of Man and Civilization*, New York, Grove Press, 1949 şi *The Evolution of Culture*, New York, McGraw-Hill, 1959 ; J. Steward, *The Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press, 1955 ; T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, Free Press, 1949 (ed. I, 1937) ; M. Opler, *Integration, Evolution and Morgan* in *Current Anthropology*, nr. 3, 1967 şi N. Cause, Process and Dynamics in the Evolution of E. B. Tylor, în *Southwestern Journal of Anthropology*, nr. 20, 1964. Cf. şi A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today : An Encylopedic Inventory*, Chicago, 1953 ; Clyde Kluckholn, Henry A. Murray and D. M. Schneider, eds., *Personality in Nature, Society and Culture*, ed. 2, New York, Knopf, 1953.

[40] A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *op. cit.*, p. 181.

[41] P. Teilhard de Chardin, *The Appearance of Man*, New York, Harper, 1965 şi *The Phenomenon of Man*, New York, Harper, 1959 ; David Bidney, *Theoretical Anthropology*, ed. 2, New York, Schocken Books, 1967. Cf. şi Traian Herseni, *Sociologie şi etică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.

[42] Jules Carles et Paul Cassagnes, *L'origine des espèces*, ed. 9, rev., Paris, P.U.F., 1972, p. 111. Cf. şi *The Origin of Homo Sapiens. Proceedings of the Paris Symposion*, 2—5 September 1969, organized by Unesco in co-operation with the International Union for Quaternaly Research, ed. by F. Bordes, Paris, Unesco, 1972.

[43] Alexander Marshack, *The Roots of Civilization : The Cognitive Beginnings of Man's First Art. Symbol and Notation*, New York, McGraw-Hill, 1972, p. 24.

[44] Eugène Schreider, *La biologie humaine*, ed. 2, Paris, P.U.F., 1967, p. 57.

[45] Cf. şi Ellsworth Faris, *The Nature of Humain Nature*, New York-London, McGraw-Hill, 1937 ; Werner Sombart, *Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie*, Berlin, Buchholz und Weisswange, 1938 ; Leopold von Wiese, *Homo sum*, Jena, Gustav Fischer,

1940; Ralph Linton, *De l'homme*, trad. Yvette Delsaut, Paris, Minuit, 1968; Richard F. Berendt, *Der Mensch im Licht der Soziologie*, ed. 3, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Kohlhammer, 1966.

[46] V. I. Lenin, Caiete filosofice, în *Opere*, vol. 38, București, Editura Politică, p. 159.

[47] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 194.

[48] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 190.

[49] Karl Marx, *Capitalul*, vol. I, ed. 4, București, Editura Politică, 1960, p. 207—208.

[50] A. A. Smirnov, A. M. Leontiev, S. I. Rubinstein și D. M. Teplov, *Psihologia*, trad. din l. rusă, București, E.S.D.P., 1959, p. 12.

CE ESTE LITERATURA ?

3.1. Am arătat că, sub o formă sau alta, nici o comunitate omenească normală (nedezorganizată de vreo maladie, calamitate, presiune externă etc.) nu este lipsită de o cultură sau civilizaţie, iar în cadrul acesteia, de o literatură. Antropogeneza însăşi a marcat, prin constituirea creierului uman şi a produselor sale primordiale: uneltele, limbajul, domesticirea focului, care toate sînt foarte vechi, un început de cultură sau civilizaţie. Antropogeneza a fost concomitentă cu culturogeneza sau, şi mai precis, antropogeneza a constat chiar în capacitatea culturogenă a oamenilor, care n-au întîrziat deci să o producă. [51]

Deosebirea între cele două „geneze" este că omul s-a format printr-o adevărată mutaţie, printr-un salt calitativ primordial, la nivel de specie, ca momentul cel mai avansat al evoluţiei biologice, după care n-au mai urmat decît modificări secundare, de ordin cantitativ, pe cînd cultura sau civilizaţia inaugurează un nou ciclu de dezvoltare, al creaţiilor omeneşti, care chiar dacă au avut iniţial unele trăsături comune cu activităţile animale, s-au îndepărtat apoi tot mai accentuat de ele, pînă la stadii care exclud orice comparabilitate.

Biologii şi chiar unii antropologi fac mare caz de orice asemănare între om şi animale, dar refuză adeseori să ia în considerare diferenţele aflate în continuă creştere şi legea dialectică incontestabilă a salturilor calitative derivate din acumulări cantitative. Dacă oamenii cei mai înaintaţi din lume se aseamănă cu cei mai înapoiaţi, chiar cu cei din perioadele preistorice cele mai apropiate de antropogeneză, din cauza că aparţin aceleiaşi *specii*, — dacă oamenii cei mai înapoiaţi, aflaţi în plină antropogeneză sau în stadiile imediat următoare se aseamănă foarte mult cu unele animale superioare, din cauză că se află într-o stare comună de *săl-*

băticie, — asemănările dintre oameni şi animale sînt tot mai neconcludente, iar deosebirile mai tranşante, pe măsură ce oamenii se *civilizează*, iar animalele, chiar şi cele domestice, rămîn din acest punct de vedere pe loc. Se cunoaşte experimentul soţilor Kellogg, psihologi nordamericani, care au crescut în condiţii identice, ca pe nişte fraţi gemeni, propriul lor copil şi un pui de cimpanzeu : iniţial, acesta a făcut progrese mai mari decît copilul uman, dar apoi s-a oprit şi n-a mai progresat, pe cînd celălalt s-a dezvoltat în continuare, pînă a devenit un om civilizat.[52] Exceptînd unele particularităţi biologice, mai ales de ordin cerebral, se pare că, strict fizic, între animalul cel mai evoluat şi omul cel mai cultivat diferenţele sînt destul de mici, ceea ce, după cum vom vedea, nu e lipsit de semnificaţii, dar psihologic şi mai ales culturologic şi noologic ele sînt profunde şi ireductibile.

Deci trebuie să admitem, fără nici o ezitare, existenţa unor deosebiri calitative între oameni şi animale, cu toate asemănările lor biologice, tot atît de incontestabile, tocmai din punctul de vedere care ne preocupă. Animalele nu sînt fiinţe culturale şi cu atît mai puţin spirituale (noologice). Ele n-au tehnică, economie, drept, politică, religie, morală, artă, filosofie, ştiinţă, cu un cuvînt nimic care să se asemene nici pe departe cu civilizaţia, nici chiar cu formele cele mai primitive sau arhaice ale acesteia.

S-ar putea pune însă întrebarea dacă elementele care compun în zilele noastre civilizaţiile cele mai avansate au existat, cel puţin în forme „embrionare" chiar de la început. Un răspuns categoric este greu de dat, totuşi unele ipoteze par a fi destul de îndreptăţite. Mai înainte însă este necesar să precizăm despre ce anume elemente componente este vorba.

Noi operăm cu schema clasică a materialismului istoric, după care :

„În producţia socială a vieţii lor, oamenii intră în relaţii determinate, necesare, independente de voinţa lor — relaţii de producţie —, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forţelor lor de producţie materiale. Totalitatea acestor relaţii de producţie constituie structura economică a societăţii, baza reală pe care se înalţă o suprastructură juri-

dică şi politică şi căreia îi corespund forme determinate ale conştiinţei sociale.“ [53]

Dacă specificăm şi mai departe componentele principale ale conştiinţei sociale, trebuie să amintim cel puţin religia, morala, arta, filosofia şi ştiinţa. Mai trebuie să adăugăm două activităţi socio-culturale cu trăsături mai generale, anume limba şi educaţia.

Elementele componente ale unei civilizaţii înaintate din zilele noastre sînt deci: forţele de producţie şi relaţiile de producţie, care formează, împreună cu toate activităţile adiacente, economia, urmează politica şi dreptul, ca elemente de suprastrucutră, religia, morala, arta, filosofia şi ştiinţa ca elemente de conştiinţă socială [54], în final limba şi educaţia, ca funcţii care pătrund în toate sectoarele vieţii sociale, dar care, din punctul de vedere care ne preocupă, independent de relaţiile lor cu structura economică a societăţii, fac parte tot din conştiinţa socială, adică din spiritualitatea colectivă.

Dacă privim civilizaţia omenirii în ansamblul ei ca fenomen de istorie universală, deci ca o singură realitate în dezvoltare, de la antropogeneză pînă în zilele noastre, trebuie să recunoaştem că, sub o formă sau alta, toate elementele amintite au un caracter *universal* şi *permanent*. N-a existat şi nu există nici o societate de sine stătătoare, ca sistem de organizare a vieţii sub toate aspectele ei, deci o societate globală, care să nu desfăşoare nici un fel de activitate economică, care să nu dispună de nici o tehnologie, care să fie lipsită de orice reglementare morală şi juridică sau care să fie lipsite de limbă, religie, artă şi practici educaţionale. Într-un sens mai restrîns, politica a apărut probabil mai tîrziu, deodată cu apariţia cetăţilor, oraşelor şi statelor, cu scindarea societăţii în clase sociale antagoniste, dar în sens larg, de activitate de conducere, de control social, administrarea bunurilor comune, organizarea apărării şi a războaielor etc., politica este o universală social-umană ca oricare alta. De asemenea, se poate afirma că filosofia şi ştiinţa, sub formele lor conştiente, coerente, instituţionalizate, au apărut tîrziu, dar este imposibil de contestat existenţa unor cunoştinţe

empirice şi a unor speculaţii filosofice chiar din primele etape de dezvoltare ale omenirii. [55]

Pentru problema care ne preocupă, variaţiile sincronice sau diacronice în dezvoltarea elementelor enumerate nu este esenţială, fără a contesta importanţa lor în lumina altor perspective. Aici esenţial ne apare faptul că orice societate omenească normală, oricît de primitivă, posedă o tehnică de producţie cu ajutorul căreia dezvoltă o economie pentru asigurarea existenţei materiale a membrilor săi (hrană, îmbrăcăminte, etc.), are anumite reguli morale şi juridice de convieţuire şi comportament, desfăşoară unele activităţi artistice sau estetice, depune eforturi cognitive, cultivă anumite credinţe şi convingeri, se organizează intern şi desfăşoară relaţii cu alte comunităţi omeneşti, are o limbă şi îndeplineşte funcţii de socializare a noilor generaţii, funcţii instructiv-educative în general.

Pe noi ne interesează însă locul pe care îl ocupă literatura în acest complex. Cum am arătat pe larg în altă lucrare a noastră, [56] literatura face parte din artă, care constituie astfel, conform regulilor clasice ale definiţiei, „genul proxim" al ei, iar în cadrul artelor, ea este o *artă verbală*, ceea ce constituie „diferenţa ei specifică". [57] Celelalte arte străvechi, cum sînt dansul, muzica, sculptura, pictura, artele decorative, sînt arte neverbale, ca şi arhitectura, care a apărut mult mai tîrziu. Artele ivite pe baza tehnicii moderne, cazul cinematografului şi al unor anumite activităţi artistice specifice televiziunii, încă insuficient definite, au un caracter complex, audio-vizual, cu accentul principal pe *imagine*, nu pe cuvînt, iar radioul nu este deocamdată pentru literatură decît un simplu mijloc tehnic de difuzare. [58]

3.2. Literatura, fiind, împreună cu toate artele existente la un moment dat, o componentă a culturii sau civilizaţiei, trăsăturile generale ale acesteia, adică universalele culturale, sînt valabile, cu adaptările de rigoare (mutatis mutandis) şi pentru ea. Să facem cel puţin tentativa unei operaţii de genul acesta.

Dacă ţinem seama de „universalele culturale" propuse de G. P. Murdock şi ne servim de ele ca de un simplu „model",

păstrîndu-ne însă completa libertate de adaptare, putem propune, la rîndul nostru, următoarele universale „literaturale“ (avem nevoie, pentru mai multă precizie științifică, de termenul acesta : „literar“ se trage de le literă-litere, nu de la literatură) :

— *Literatura se învață.* Ea nu este instinctivă sau înnăscută, nici pentru cel care o creează, nici pentru cel care o folosește pentru satisfacerea unor nevoi estetice sau de altă natură și cu atît mai puțin pentru colectivitatea (trib, popor, națiune etc.) căreia îi aparține, chiar dacă este în întregime elaborată în sînul ei, ceea ce nu se întîmplă decît în cazuri cu totul excepționale (influențele și împrumuturile fiind, alături de creații, o regulă aproape generală). [59]

Învățarea literaturii se face la trei nivele bine distincte deși atît de strîns corelate încît structural-funcțional nu apar și nu se dezvoltă decît împreună, ca fețe ale aceleiași realități (ale realității socio-literare) și fiecare din ele prezintă nu numai separat, dar și laolaltă (în ansamblu) două „versante“ caracteristice.

Nivelele sînt : al creației, al recepției, care sînt de natură individuală, *personală*, și al „sectorizării“ sociale, care este de natură *colectivă*, social-istorică. Nimeni nu creează literatură dacă n-a aflat, pe o cale sau alta, deci prin *învățare*, de existența ei și nu i-a pătruns semnificația și mecanismele. Toți „producătorii“ de literatură au început prin a fi „consumatori“ de literatură, iar în actul de producție ei utilizează o mulțime de elemente preexistente, începînd de la modele pînă la materiale și meșteșuguri literare. Toți consumatorii de literatură își formează nevoia de literatură prin contacte prealabile cu ea, deci tot prin învățare sau educație, și chiar atunci cînd sînt și producători, ei nu-și satisfac nevoia aceasta, odată dobîndită, autarhic, numai prin „produsele proprii“, ci recurg la literatura existentă tot prin procedee învățate (informație, criterii de selecție, deprinderi de lectură, spirit critic, reguli socio-culturale, conformare la tradiții și la mode etc.) [60].

La nivelele individuale (producție și consum), învățarea operează mai ales cu *opera literară*, singura accesibilă pentru

o persoană dată, în cadrul unui moment dat. Aceasta nu înseamnă că numărul operelor în joc este limitat, dar folosirea lor este succesivă, eşalonată în timp, ceea ce, fireşte, accentuează şi mai mult caracterul instructiv-educativ al contactelor individuale cu literatura.

Pe plan colectiv, social-istoric, lucrurile sînt mai complicate. Societatea este păstrătoarea operelor literare : fără contribuţia ei, ele s-ar pierde. Acţiunea aceasta de conservare nu are însă caracterul unei simple depozitări, ci implică numeroase operaţii de selecţie, evaluare şi răspîndire, nu după criterii „înnăscute", ci după criterii „dobîndite", aşadar învăţate. Tot colectivitatea formulează şi criteriile după care se învaţă literatura, care apoi se învaţă şi ele la rîndul lor, ceea ce duce la adevărate „lanţuri de învăţare", care se răspîndesc activ, determinativ, în întreaga viaţă literară a unei societăţi. În plus, colectivitatea nu mai operează preponderent cu opera literară, ci chiar cu *literatura,* în sens de ansamblu al operelor literare, ansamblu pe care, cum vom vedea, îl „formează" sau „informează" tot ea, de la simpla acumulare pînă la continua reevaluare, restructurare şi primenire, din nou după criterii dobîndite şi deci învăţate şi „învăţabile", apoi impuse ca norme literare şi răspîndite în masa neiniţiaţilor, deci învăţate mai departe [61].

Variantele la care ne-am referit sînt : cea obiectiv-exterioară şi cea subiectiv-interioară. Prima reprezintă realitatea operelor literare, a literaturii în ansamblul ei, întruchipate în manuscrise sau tipărituri, care pot fi deci cunoscute, însuşite, învăţate. Cealaltă este reprezentată de realitatea oamenilor dintr-o societate dată, capabili să înveţe literatură, să o asimileze, să o trăiască, să o răspîndească, să o dezvolte mai departe etc., adică să opereze existenţial cu ea.

Aceste două versante nu coincid niciodată : „marea literatură" nu este uşor accesibilă şi, cel puţin în cadrul structurilor socio-culturale existente, ea nu este învăţată efectiv decît de o minoritate mai mult sau mai puţin restrînsă, din masa mare a celor educabili şi care deci ar putea învăţa dacă s-ar putea bucura de condiţii favorizante. [62] E suficient să ne referim la orizonturile literare deschise ascendent de gra-

dele de învăţămînt, de la formele elementare pînă la cele universitare şi postuniversitare, pe care deocamdată nu le străbate nicăieri întreaga populaţie a vreunei ţări. Cunoaşterea limbilor străine are efecte similare.

— *Literatura se inoculează.* Consideraţiile de mai sus ne-au dus pe nesimţite, din nevoi de demonstraţie, la alt caracter universal al literaturii, strîns legat de cel al învăţării, totuşi suficient de conturat ca să fie privit ca o „variabilă" separată. E vorba de învăţarea organizată, impusă de colectivitate pe linie de formare a noilor generaţii şi chiar a generaţiilor adulte, deci de o adevărată inoculare a literaturii. Faptul că aceasta este o realitate socio-culturală care se învaţă, în sensul arătat, că nimeni nu o posedă prin naştere, nu implică şi faptul că într-adevăr oamenii o învaţă şi cu atît mai puţin nu indică procedeele efective de asimilare a ei. Ne găsim deci la alt nivel de analiză, în prezenţa altei „universale" a literaturii.

Într-adevăr, toate comunităţile de viaţă, de la cele mai simple sau primitive pînă la cele mai complexe sau civilizate, nu se mulţumesc să dezvolte o literatură, lăsînd apoi oamenii s-o înveţe numai dacă vor, cînd vor şi cum vor, deci la voia întîmplării, ci fac eforturi mai mult sau mai puţin susţinute, conştiente şi organizate, de a o răspîndi la cît mai mulţi membri şi mai ales de a o transmite generaţiilor tinere pentru a fi dusă mai departe. În aceasta constă caracteristica fundamentală a universalei numită sugestiv „inoculare" (termen împrumutat din medicina preventivă).

Inocularea literaturii se face pretutindeni cu ajutorul a două procedee mai importante: spontan sau difuz, prin practica de fiecare zi a vieţii în comun, şi organizat sau expres, prin instituţii sociale anume instituite sau folosite în acest scop. Cercetările antropologice arată că peste tot oamenii îşi spun poveşti, îşi cîntă cîntece (poezii îmbinate cu muzică), mai peste tot mamele îşi cresc sau îşi alintă copiii cu astfel de mijloace literare şi muzicale, dar în acelaşi timp există pretutindeni numeroase rituri şi ceremonii cu caracter foarte complex, dar şi cu aspecte literare şi de inoculare a literaturii, printre care riturile de iniţiere, asupra cărora

vom reveni pe larg în alt context, sînt adevărate școli (africaniștii le spun direct *écoles de la brousse*). Acestea inițiază în chip organizat și solemn, ca un act comunitar de însemnătate capitală pentru coeziunea și persistența colectivității, noile generații în secretele comunității, din care fac parte totdeauna și unele fapte literare sau cvasiliterare, cum sînt unele legende, mituri, cronici, tradiții orale, formule magice, învățături versificate etc. Treptat riturile de inițiere au fost înlocuite cu școlile propriu-zise, adică în sensul nostru modern, tot de inițiere, deci esoterice, iar acestea au fost încetul cu încetul desacralizate, puse la dispoziția tuturor, constituind învățămîntul public de toate gradele, cum îl avem și noi, românii. Indiferent însă de forma organizatorică și gradul lor de accesibilitate, toate practicile amintite asigură și inocularea literaturii tradiționale de către vechile generații celor noi, pentru a nu lăsa să se întrerupă realitățile literare cu fiecare generație care se stinge și să fie create din nou de fiecare generație care se ridică.[63]

Inocularea constiuie deci o condiție fundamentală chiar a existenței și dezvoltării literaturii. Nici o generație din lume, nici chiar toate la un loc, adică întreaga populație în viață de pe glob nu este în măsură să dezvolte o literatură însemnată pe un teren complet virgin, lipsit de orice tradiții literare. Încercări se pot face la nesfîrșit, dar realizări propriu-zise, nu.

Literatura, ca întreaga cultură sau civilizație, este opera istoriei, a șirului neîntrerupt de generații de oameni care și-au predat achizițiile, moștenite sau dobîndite, celor rămași în viață, care, la rîndul lor, le-au dezvoltat și apoi le-au transmis mai departe, generație după generație, sute și uneori mii de ani.

Lucrul acesta este adevărat — cum vom arăta pe larg — nu numai pe plan tribal, poporan sau național, ci și pe plan mondial : literatura greacă, de exemplu, a preluat, cel puțin în parte, experiența literară egeeană, egipteană și mic-asiatică, literatura romană s-a inspirat din literatura etruscă, elenică ; literaturile europene moderne (italiană, franceză, germană, spaniolă, engleză etc.) au luat ca bază, în afară de

folclorul literar băştinaş, literatura romană şi elenă, iar literaturile mai tinere, între care şi a noastră, dar şi cea americană, au profitat în plus de experienţa literară a popoarelor mai dezvoltate la un moment dat decît ele (la noi, de exemplu, literatura franceză, la nordamericani literatura engleză, la sudamericani literatura spaniolă etc.).

Ceva mai mult, inocularea literaturii generaţii de-a rîndul ca o realitate care trece din „mînă în mînă", adică din „cap în cap", asigură acesteia un caracter *supraindividual*, indivizii creatori şi consumatori de literatură pleacă şi vin, se primenesc mereu, pe cînd literatura rămîne, se transmite şi se dezvoltă mai departe, ca şi cum ar fi de sine stătătoare. Ea capătă astfel o anumită „personalitate" şi o anumită „autonomie", deci o structură şi o logică aparte, nu structura şi logica fiecărei opere, ci a unor adevărate ansambluri literare sau sisteme literare, de la cele tribale, poporane, naţionale, cu caracter local, pînă la cele internaţionale, continentale şi mondiale, care tind să se reverse în spaţiu şi să curgă în timp cît mai mult cu putinţă, ca nişte adevărate „şuvoaie" sau „curente" literare. [64]

Apar astfel două tipuri bazale de literatură, unul local, cu tendinţe centripete şi deci închis, cultivat de un număr restrîns de oameni în cadrul unor realităţi sociale mai mult sau mai puţin delimitate, altul „universal" (cel puţin ca tendinţă), deci centrifugal, expansiv, „deschis", cultivat sau cultivabil de un număr tot mai mare de oameni.

S-a ajuns astfel la conceptele bine cunoscute de literatură tribală, zonală, naţională, dar şi la conceptul de literatură universală, care se referă de obicei la capodoperile literare de pretutindeni, dar în realitate cuprinde şi marile „filoane" literare, care pătrund adeseori „subteran" în cele mai variate regiuni, fără a fi sesizate de cineva, decît pe căile cercetărilor ştiinţifice: filonul egiptean, cretan, sumerian, grecesc, latin, francez, englez, rusesc, chinez etc. [65]

— *Literatura este socială.* Problema aceasta am dezbătut-o pe larg în altă lucrare (*Sociologia literaturii*, Bucureşti, Ed. Univers, 1973) şi nu ţinem să ne repetăm, totuşi în noua perspectivă pe care o practicăm aici — a antropo-

logiei literare — sînt de adăugat cîteva precizări. Există mai multe moduri de a fi social, eventual societal. De exemplu, a nu exista decît în societate sau ca produs al societății, cazul tipic al plantelor cultivate și al animalelor domesticite, care în afară de societate se resălbăticesc sau dispar. Alt exemplu, a fi delimitat și stăpînit de o colectivitate umană ca un bun comunal al ei, cazul teritoriilor considerate ca proprietate obștească. Încă un exemplu: a fi asimilat, împărtășit sau acceptat de o colectivitate, cazul tehnologiilor de împrumut în producția industrială sau al neologismelor în limbă. Literatura este *socială* și în unele din aceste înțelesuri. Ea este de regulă împărtășită mai mult sau mai puțin integral de o colectivitate sau unele segmente ale acesteia, care apoi caută să o propage, să o inoculeze, să o utilizeze ca instrument al coeziunii și dezvoltării sociale, iar alteori ca instrument ideologic al luptei de clasă, al transformărilor și revoluțiilor sociale. De aici anumite presiuni și tensiuni sociale pentru reglementarea literaturii, pentru luarea ei în stăpînire de către societate sau conducerea societății.

Din punct de vedere antropologic este esențial faptul că literatura nu este un fenomen desfășurat de un singur individ, ci totdeauna de o colectivitate istorică (deci nu numai sincronic, ci și diacronic), ea nu constituie o deprindere culturală strict personală, ci o deprindere colectivă. Aceasta nu înseamnă că literatura nu poate fi o trăsătură importantă a unei personalități individuale, dar, cum am văzut, ea este totdeauna pentru toate comunitățile omenești normale și o trăsătură a personalității lor colective. De aici caracterul nu numai *social*, dar și *societal* al literaturii, în sensul foarte precis că face parte constitutivă chiar din societate, bineînțeles din cauza oamenilor, dar nu numai ca fenomen de conștiință individuală, ci și de conștiință socială. La acest nivel se poate vorbi foarte bine chiar de o *conștiință literară* a unui grup social dat. Deci trebuie să întregim afirmația că literatura este *socială* cu afirmația că literatura este *societală*.[66]

Aceasta nu înseamnă însă că literatura este un fenomen exclusiv social sau societal. Cum vom vedea, în unele aspecte ale ei literatura depășește cadrul existențial al societății, deși se întemeiază neîntrerupt pe el, ci se revarsă pu-

ternic în afară, pe planul existenței, mult mai cuprinzător, al spiritualității omenești. Filogenetic, omul este anterior societății, nu direct, ci prin intermediul strămoșilor săi animali de care se desprinde, dar totuși îi moștenește biologic și în parte psihologic, apoi el este mai presus de societatea din care face parte, fie prin capacitatea sa creatoare, de critică, reconstrucție și anticipație, fie prin ancorarea sa în cultură sau civilizație, în valori care transcend „socialul" și-l așează nemijlocit în „uman". [67]

— *Literatura este ideațională.* Dacă, așa cum am văzut, se poate discuta gradul de conceptualizare sau verbalizare a unora din elementele componente ale culturii și de utilizare a lor pe această bază ca modele ideale ale comportamentului uman, — în cazul literaturii, formație conceptual-verbală prin definiție, problema este în afară de orice îndoială. Oamenii fac uneori literatură (ca „monsieur Jourdain" proză) fără să-și dea seama, dar nu vorbesc sau nu scriu niciodată fără să-și dea seama de ceea ce fac, fără să respecte anumite reguli, fără să fie controlați și la nevoie corectați sau criticați de cei cărora se adresează.

În general, oamenii nu se mulțumesc să vorbească și nici să facă literatură sau să consume literatură, ei conceptualizează aceste activități, le discută, le comentează, le critică, le interpretează, își fac o opinie despre ele, își formează idealuri din ele, norme de vorbire, norme de literatură. În fond, pe aceste baze populare s-au născut științele lingvistice pentru studiul limbii și științele literare pentru studiul literaturii, inclusiv critica pentru amîndouă.

S-a ajuns astfel foarte devreme și în toate locurile în care există activități literare, la anumite idei despre literatură, la anumite idealuri de literatură, care nu trebuie și nu pot fi confundate cu literatura efectivă. Normele literare au un caracter ideațional, ele nu există decît în mintea și exigențele oamenilor, în conștiința lor individuală și socială, pe cînd literatura propriu-zisă, deși tinde de bunăvoie sau este presată social să se conformeze idealurilor literare, se mai supune vrînd nevrînd și altor determinante, încît pînă la urmă nu le realizează integral niciodată. Bineînțeles, cercetarea științifică a literaturii, știința literaturii, este obligată,

de dragul adevărului, să țină seama deopotrivă de ideile și de realizările literare. [68]

Este de subliniat însă faptul — după opinia noastră foarte important — că de regulă ideile și idealurile sînt superioare, mai desăvîrșite decît realizările literare. De aici și situația mult mai facilă a criticului literar față de a producătorului literar. Mai totdeauna oamenii pretind de la alții, dacă nu și de la ei înșiși, mai mult decît pot da, ceea ce ar fi absurd dacă exigența aceasta neîncetată nu și-ar fi dovedit fecunditatea în tot decursul istoriei. Idealul este un stimulent al realizării, o provocare la efort, la autodepășire și deci la progres. Ce s-ar fi ales de omenire dacă s-ar fi mulțumit vreodată cu un anumit stadiu de dezvoltare, considerînd că în sfîrșit se poate mulțumi cu ceea ce a obținut ?

Există desigur legi obiective ale progresului, dar există în același timp legi subiective ale lui, care purced din structura însăși a ființei umane, din capacitatea acesteia de a gîndi, a dori și a concepe realitatea nu numai așa cum este ea, ci și așa cum *ar fi bine să fie* sau, mai dramatic, cum *ar trebui să fie.*

Cum am văzut, spre diferență de toate celelalte viețuitoare, omul este un creator de idei și idealuri, iar în continuare, un realizator de idei și idealuri. După noi, tocmai în aceasta constă puterea lui incomensurabilă.

— *Literatura este gratificatoare (dătătoare de satisfacții).* Cînd este bine făcută, ea satisface deopotrivă pe producător și consumator, ca și colectivele umane cărora le aparțin. Dacă n-ar fi această continuă întărire, oamenii s-ar fi lepădat de mult de literatură, ar fi aruncat-o la lada de gunoi a istoriei. Cum am arătat pe larg în altă carte, scrisă în colaborare cu Mihai Ralea, *Sociologia succesului* (1962), sancțiunile penale (eșecul) diminuează activitățile umane de orice fel, pe cînd cele premiale (succesul) le sporește, fiecare în măsură direct proporțională. Literatura nu face excepție de la această regulă generală.

Rămîne însă deschisă problema nevoilor (primare sau secundare, originare sau derivate, fundamentale sau superfi-

ciale etc.) pe care le satisface literatura, fie că derivă direct din natura umană, fie că sînt provocate chiar de cultură sau numai de literatură, pe principiul enunțat că fiecare satisfacere a unei nevoi produce în lanț, una din alta, noi nevoi, ceea ce este tot o caracteristică specific umană. Animalele, de pildă, au ca și noi foame, sete, impulsuri sexuale, nevoie de adăpost etc., dar numai în anumite limite, fixate o dată pentru totdeauna de structura lor biologică, de propria lor specie. Numai omul este un „nesătul", un „avid", fără îngrădiri bine fixate, uneori pînă la autodistrugere. (Supraalimentație = boli de nutriție, hipersexualitate = extenuare organică și psihică, consum excesiv de băuturi alcoolice = prăbușirea întregii personalități etc.). Pe planurile specific umane ale culturii sau civilizației dispar însă și aceste îngrădiri fixate de rezistența firească a organismului. Satisfacerea nevoilor ivite din cauza și în cadrul culturii sau civilizației nu mai are nici o îngrădire, nici de ordin normal, nici de ordin patologic : nimeni nu s-a îmbolnăvit sau n-a murit din cauza prea multor cunoștințe, a prea multului bine moral, a prea ridicatelor frumuseți estetice — și nici cel puțin din pricina unor palate prea somptuase, a unor veșminte și podoabe prea luxoase. În aceste domenii există cel mult îngrădiri economice, sociale, tehnice, politice etc., dar nu și îngrădiri biologice sau psihologice.

Desigur literatura satisface foarte multe nevoi umane, ca și nevoi societale, dar este imposibil de susținut că acestea sînt de egală valoare sau importanță. Ceea ce am numit, în lipsa unui termen mai potrivit, mica literatură sau microliteratură îndeplinește probabil alte funcții decît macroliteratura, adică literatura „grea". Prima este în general o literatură de divertisment, cu caracter preponderent amuzant, distractiv, încît — așa cum am mai arătat — ea poate fi înlocuită foarte ușor cu *altceva*, de exemplu cu muzica ușoară, cu un spectacol sportiv, cu hoinăreala sau chiar cu sporovăiala sau cu somnul. Ea este un simplu mijloc de a alunga plictiseala, iar uneori de a omorî timpul, — deci orice mijloc care ne ajută să obținem aceleași rezultate este egal de potrivit. Mijloacele de acest gen sînt, prin însăși natura

lor, „interşanjabile", ele pot fi schimbate unele cu altele fără a se compromite efectele dorite.

Se pare că nu este acelaşi lucru cu macroliteratura, ea răspunde unor nevoi mai profunde ale oamenilor, care nu pot fi satisfăcute oricum şi nici prin orice mijloace. Ea ţine de viziunea umană însăşi, de modalităţile conştiinţei de a privi şi deci de a vedea lumea, constituind în cadrul acestora *viziunea poetică*, iar într-un sens mai general, *viziunea literară*. Nu dorim însă să anticipăm tezele pe care le vom dezvolta pe larg în capitolele următoare, încît enunţăm ipoteza, dar amînăm demonstraţia.

Important pentru etapa în care ne găsim, a analizelor noastre, este faptul că nici o literatură nu funcţionează şi nu se dezvoltă independent de satisfacţiile pe care le poate asigura oamenilor: este dătătoare de satisfacţii, ea rămîne; nu este în stare să satisfacă nici o nevoie omenească, ea dispare.[69] Este vorba deci tot de o „universală" sau de un „numitor comun" al oricărei literaturi.

— *Literatura este adaptativă.* Asemenea unei vietăţi, pentru că totdeauna este o manifestare de viaţă a unor fiinţe vii, respectiv a oamenilor, literatura se adaptează neîncetat, ca o condiţie a persistenţei şi a dezvoltării însăşi, la împrejurări. De aici procesele neîncetate de schimbare, unele lente şi superficiale, pur cantitative, altele repezi şi structurale, care ating substanţa şi calitatea, pînă la unele răsturnări radicale, de ordinul revoluţiilor literare.

În acest înţeles, deci strict spiritual, nu biologic, unele literaturi triumfă şi se menţin de-a lungul unor mari perioade istorice, cazul literaturii greceşti sau latine, în timp ce altele dispar fără urmă sau se modifică neîncetat, fără a-şi păstra „identitatea" decît cel mult cu numele. Lipsa de adaptabilitate a unei literaturi o duce la „moarte", iar adaptabilitatea optimă, la „nemurire" — evident după canoanele relative ale existenţei istorice. Între cele două capete „absolute" ale seriei sînt posibile însă toate „destinele literare" imaginabile şi inimaginabile.

De astă dată nu sînt în joc neapărat literaturile în totalitatea lor, ci de regulă numai anumite elemente compo-

nente, adică anumite opere literare individualizate. Dacă există literaturi care dispar în întregime, există și procese adaptative care nu elimină decît unele opere, devenite învechite, desuete, dar mențin altele, considerate ca „valabile" și deci „viabile". Istoria omenirii acționează și în cadrul literaturii, ca și în cadrul tuturor creațiilor omenești, ca un enorm trior, ca o sită necruțătoare prin care nu trec decît operele literare de mare valoare umană, capabile să se „adapteze" la orice fel de împrejurări sau care corespund unor nevoi universal și permanent umane, în detrimentul milioanelor de opere cu caracter local sau efemer, care au trecut și continuă să treacă la rebut îndată ce intervin schimbări mai importante în viața oamenilor. Unele din aceste schimbări sînt doar de ordinul înlocuirii unor generații cu altele, care privesc cu alți ochi, pe baza altor experiențe de viață, aceeași operă literară, pur și simplu pentru că nu le mai spune nimic. Alte schimbări sînt mai profunde, cum sînt modificările în structura societății, în orientarea culturii și configurația tablelor de valori etc. În toate aceste cazuri literaturile sînt și ele contestate și deci obligate să se restructureze în chip corespunzător.

Nimic nu se întîmplă în societate și cultură care să nu afecteze într-un fel sau altul întreaga lor alcătuire, inclusiv literatura. [70]

Bineînțeles, literaturile se pot modifica și după mecanismele lor interne, după logica lor proprie, în care caz devin ele înseși un factor de transformare pentru celelalte sectoare de activitate socio-culturală. [71]

Adaptările literaturii sînt relative, unele se adaptează la noile împrejurări de viață ale oamenilor rapid și total, pe cînd altele rămîn dezadaptate și creează nu numai disfuncțiuni în sînul culturii, dar și necorespondențe, decalaje mai mult sau mai puțin grave în raport cu nevoile literare ale oamenilor, mediocru satisfăcute sau rămase nesatisfăcute. De aici încercări mai mult sau mai puțin izbutite de compensare cu alte activități, care rămîn totuși simple surogate, „erzațuri" literare. (Ne întrebăm, de exemplu, dacă subliteratura, în general kitsch-ul, nu reprezintă cumva, pentru multă lume,

astfel de surogate, consumate în lipsa a ceva mai bun, cum se consumau orzul prăjit sau mătasea de porumb în locul cafelei sau a tutunului în timpul războiului : s-ar putea ca nevoia să fie aceeaşi, să varieze numai mijlocul de satisfacere).

Sînt de subliniat tot aici procesele imense de circulaţie a unora din literaturi sau elemente din literatură (opere, modele, concepţii) de la o cultură sau societate la alta. Fenomenul are în general tot un caracter adaptativ : comunităţile nesatisfăcute de propriile lor literaturi rămase, dintr-un motiv sau altul, în urmă faţă de cerinţele reale, recurg la literaturile altor comunităţi, care corespund mai bine acestor cerinţe, dar şi invers, literaturile foarte avansate, care şi-au epuizat propriile resurse de inovaţie, care au început deci să „îmbătrînească", recurg la literaturile mai tinere sau la folclorul literar pentru propria lor „regenerare".

În toate variantele acestea se desfăşoară procese lungi de difuzare prin împrumutri de la o comunitate la alta şi deci de asimilare, nu însă aleatorii, ci după anumite criterii de selecţie, determinate la rîndul lor de structura fiecărei comunităţi şi configuraţia fiecărei culturi, ceea ce se numeşte, pentru stadiile de dezvoltare mai înaintate, *specific naţional.* [72]

— *Literatura este integrativă.* Orice literatură, fiind o componentă a unei culturi şi avînd împreună cu aceasta caractere adaptative istoric constituite, fixate în tradiţii, nu rămîne niciodată un conglomerat de activităţi sau opere literare, ci tinde să se constituiască în ansambluri sau totalităţi mai mult sau mai puţin structurate sau integrate, dar bineînţeles niciodată pînă la forme desăvîrşite.

În terminologie modernă, de origine cibernetică, orice literatură este un subsistem, parte integrantă a unui sistem socio-cultural şi ca atare, în limitele ei proprii, ea funcţionează la rîndul ei ca un sistem structurat şi structurant, cu tendinţa spre un echilibru cît mai perfect posibil al părţilor componente. [73]

Dar ceea ce este adevărat pentru mecanismele tehnice create de oameni după principii pur raţionale, este mai puţin

adevărat pentru realităţile socio-culturale, pentru că acestea sînt perturbate neîncetat de evenimentele exterioare, cum sînt cele geografice şi mai ales cele istorice, ca şi de contradicţiile interne, cazul tipic al luptelor de clasă, dar şi al decalajelor dintre ideal şi realitate, aspiraţii şi posibilităţi etc.

Din cauza aceasta nu există nici o societate, nici o cultură sau civilizaţie, iar în continuare nici o literatură perfect echilibrată, structurată sau integrată, dar fiecare din ele, fără nici o excepţie, manifestă constant astfel de tendinţe, cu rezultate mai mult sau mai puţin apropiate sau îndepărtate de ceea ce „ar fi de dorit să fie".

Integrarea literaturii, ca orice proces de integrare socio-culturală, cere timp şi, cum remarcă pe bună dreptate antropologii culturali din şcoala istorică, pe parcurs apar alte modificări, încep alte procese de adaptare, deci noi nevoi de integrare, încît nici unul dintre ele nu reuşeşte să ajungă pînă la capăt.

Adevărul acesta este cu atît mai pertinent cu cît infrastructura socială a literaturii este mai complexă, mai evoluată, mai dinamică şi mai cinematică. Numai comunităţile stagnante din cauza simplităţii sau a izolării lor, pot avea culturi sau literaturi bine integrate, dar nici ele, pînă la o desăvîrşire „absolută". [74]

Acestea sînt cîteva din *universalele* literaturii, comune cu cele ale culturii, dar ele nu epuizează problema. Literatura este o realitate socio-culturală specifică, ea are deci şi unele universale care îi aparţin în exclusivitate, în înţelesul că apar la toate literaturile în măsura în care sînt literaturi, dar nu se mai găsesc şi la celelalte activităţi ale vieţii culturale sau sociale.

Dintre acestea două merită o atenţie deosebită : caracterul *artistic* al oricărei literaturi (trăsătură comună numai cu arta) şi caracterul *poetic* (care aparţine numai ei).

De astă dată trebuie să părăsim terenul prea vast al antropologiei culturale şi să ne plasăm pe terenul mai restrîns, dar mai adecvat, al antropologiei literare.

3.3. Caracteristica definitorie a literaturii, cum am mai amintit, constă în faptul că ea este *artă verbală* sau *artă*

a cuvîntului. Prin aceasta ea se deosebește de domeniul foarte întins și eterogen al non-artei, de tot ceea ce *nu este artă*, adică de toate formele materiei (cosmologice, geologice, biologice), ca și de toate sectoarele neartistice ale societății (tehnică, economie, stat, drept, religie, morală, filosofie, știință). În același timp ea se deosebește de toate celelalte arte, care nu au un caracter *verbal*, ci operează cu alte elemente (forme, culori, sunete, mișcări, imagini etc.). Ca să înțelegem deci cît mai exact cu putință literatura, este necesar să ne dăm seama de aceste două trăsături fundamentale, definitorii ale ei : „artisticitatea" și „verbalitatea", care de fapt formează două fețe existențiale ale aceleiași realități din care cauză ar trebui să le spunem : „verbalitate artistică". [75]

S-a crezut multă vreme și se mai susține uneori și azi că literatura n-ar fi singura artă verbală. Problema se pune mai ales în legătură cu *oratoria* sau *elocința*, dar și cu alte manifestări verbale (rostite sau scrise) cum sînt unele lucrări de istorie, confesiuni, epistole, biografii, autobiografii, reportaje etc. După opinia noastră este vorba de o simplă confuzie. Oratoria este o artă dar nu în sens de *belearte*, ci de *meșteșug* sau *măiestrie*, pentru că funcția ei social-umană nu este *estetică*, ci *logică*, scopul ei este să demonstreze o teză, să convingă, să convertească, să instruiască etc. Un discurs parlamentar, o pledoarie judiciară, o predică bisericească, o conferință publică etc. nu sînt activități artistice, ci activități politice, juridice, religioase, didactice etc. Ele nu au un scop în sine, ci sînt simple mijloace puse în serviciul altor scopuri, cu totul străine de artă. Evident că oratoria de orice fel este liberă să utilizeze în scopurile urmărite de ea și mijloace artistice, chiar beletristice sau poetice, deci net estetice, — ceea ce se întîmplă frecvent — dar faptul acesta nu modifică esența lucrurilor, manifestările de acest gen nu se mută de pe planul logic pe cel estetic, ci numai estetizează mijloacele folosite sau utilizează printre aceste mijloace și unele de natură estetică. Maximum ce se poate afirma este că, în aceste cazuri, oratoria sau alte activități similare se plasează pe două planuri, în sensul că se extind de pe planul lor propriu pe cel estetic, dar pentru

acesta din urmă ele rămîn în chip inevitabil o manifestare periferică, marginală, ceea ce s-a numit foarte bine „literatură de frontieră". Același lucru se poate spune despre toate celelalte activități verbale care utilizează mijloace estetice în serviciul altor scopuri decît cele estetice (confesiuni, reportaje etc.). [76]

Cu alte cuvinte, toate manifestările verbale cu trăsături estetice aparțin literaturii, unele *integral* sau *central*, adică *definitoriu* : literatura propriu-zisă, altele *parțial* sau *periferic, marginal*, adică *nedefinitoriu* : literatura de frontieră. Ca literatură însă, toate sînt *literatură*, chiar dacă unele sînt și altceva sau în primul rînd altceva. Putem deci păstra definiția : literatura este *artă verbală*, fără nevoia de a o delimita de alte arte, care ar fi tot verbale.

Dacă însă literatura este o artă, dar mai există și alte arte, ca dansul, muzica, pictura, sculptura, arhitectura etc., cum am mai precizat, prima problemă a definirii ei este a genului proxim, care este identic cu arta. Aceasta se caracterizează prin două trăsături specifice :

— orice artă este compusă din *opere* sau *compoziții*, ceea ce înseamnă produse umane obiectivate, adevărate construcții sau elaborate, asemenea uneltelor, caselor, podurilor, mașinilor ;

— orice *operă artistică*, pentru a putea fi considerată într-adevăr ca artistică, întruchipează în chip esențial, ca un ax fundamental al ei, o *valoare estetică*, un principiu care ține de domeniul *frumosului*.

Oricîte încercări s-ar face de a se defini arta altfel decît prin frumusețe, ele nu pot ajunge decît la confuzii, pentru că toate celelalte trăsături ale artei, foarte numeroase și importante, care deci nu trebuie nici nesocotite nici subestimate, mai aparțin și altor realități, fără ca acestea să poată fi considerate ca artistice. Literatura fiind artă nu poate fi deci nici ea definită decît prin elementele ei *estetice*. [77]

Rămîne însă problema „diferenței specifice", a caracterului *verbal* al artei, constituită de literatură. În ce constă *arta cuvîntului ?* Căutarea unui răspuns veridic trimite di-

rect la analiza raporturilor dintre *limbă, cultură și societate*. Problema ar merita o tratare mult mai cuprinzătoare decît ceea ce urmează, dar pentru expunerea și înțelegerea poziției noastre o socotim mai puțin utilă, pentru că am făcut lucrul acesta în altă lucrare a noastră, „Sociologia limbii“ (Editura științifică, 1975). Aici ne oprim numai asupra unora din raporturile dintre *limbă și literatură*, în măsura în care sînt necesare pentru înțelegerea problemelor de bază ale cărții de față : raporturile dintre literatură, civilizație și existența umană. [78]

Există teoreticieni care consideră că raporturile dintre limbă și literatură sînt neesențiale din cauză că limba ar constitui doar o „materie primă“, un simplu „suport material“ asemenea pietrei, marmorei, culorilor, sunetelor din celelalte arte, care prin ele înseși sînt neutre, indiferente (anartistice, anestetice), ceea ce ar însemna că tot ce constituie într-adevăr artă derivă exclusiv din operațiile săvîrșite de artist, în cazul literaturii, de poet (în sens clasic, de poet epic, liric și dramatic).

Există și cercetători care contestă inerția sau indiferența materialului utilizat de arte, ceea ce se poate discuta cu toată seriozitatea, dar un lucru ni se pare sigur : limba nu este un material oarecare, lipsit de importanță, pentru literatură. Ca să folosim o expresie industrială care redă cu exactitate lucrurile, limba este un „semipreparat“ sau „semifabricat“, iar literatura nu face, din punct de vedere lingvistic, decît să o prelucreze în continuare, pînă la obținerea unor produse finite : *operele literare*. Antropologii culturali cu pregătire lingvistică sau lingviștii cu pregătire de antropologie culturală (ceea ce tot acolo vine) au scos în evidență mai demult acest adevăr, încît ne scutesc de stăruințe speciale. [79]

Pentru a nu ne transforma lucrarea despre „literatură și civilizație“ într-una despre „limbă și literatură“ — problemă firește foarte importantă și pasionantă, dar care depășește intențiile noastre prezente — înfățișăm fără alte ocoluri istorice-bibliografice poziția unui lingvist de seamă, a lui Ro-

man Jakobson, pe motivul că este foarte clară şi acceptată în esenţa ei de numeroşi specialişti. [80]

După Roman Jakobson, limbajul îndeplineşte, prin însăşi structura lui, alături de alte funcţiuni, şi o foarte importantă *funcţiune poetică*. Iată cum îşi rezumă el însuşi poziţia:

„Atitudinea faţă de mesaj în sine..., «centrarea» asupra mesajului ca atare reprezintă funcţiunea *poetică* a limbajului. Această funcţiune nu poate fi studiată cu folos dacă facem abstracţie de problemele generale ale limbajului; pe de altă parte însă, studiul limbajului implică o atentă luare în consideraţie a funcţiunii lui poetice. Orice încercare de a reduce sfera funcţiunii poetice numai la poezie sau de a limita poezia la funcţiunea poetică ar duce la o simplificare excesivă şi înşelătoare. Funcţiunea poetică nu este singura funcţiune a artei verbale, însă este funcţiunea ei dominantă, determinantă, pe cînd în toate celelalte activităţi verbale ea se manifestă doar ca un element constitutiv, subsidiar, accesoriu." [81]

Mai departe: „Care este, din punct de vedere empiric, criteriul lingvistic al funcţiunii poetice? Şi, în special, care este trăsătura caracteristică indispensabilă, inerentă oricărei poezii? Pentru a răspunde la această întrebare trebuie să reamintim care sînt cele două moduri principale de aranjament folosite în comportamentul verbal: *selecţia* şi *combinarea*. Dacă, de exemplu, *copil* este subiectul mesajului, vorbitorul va alege din vocabularul uzual unul dintre cuvintele mai mult sau mai puţin similare, ca: *puşti, copil, tînăr* etc., într-o anumită privinţă toate fiind echivalente. Apoi, ca un comentariu la acest subiect, va alege unul din verbele semantic înrudite: doarme, moţăie, aţipeşte, dormitează etc. Ambele cuvinte alese se combină în lanţul vorbirii. *Selecţia* se realizează pe baza unor principii de echivalenţă, asemănare sau deosebire, sinonimie sau antonimie, pe cînd *combinarea* — construirea secvenţei — se bazează pe contiguitate. *Funcţiunea poetică proiectează principiul echivalenţei de pe axa selecţiei, pe axa combinării.* Echivalenţa devine factorul constitutiv al secvenţei." [82]

Alţi cercetători arată cît se poate de convingător apariţia spontană, neintenţionată a unor elemente poetice în limba de toate zilele, fără a se ajunge, bineînţeles, la poezie, dar oferind acesteia ceea ce am numit, cu oarecare brutalitate, dar foarte exact, numeroase „semipreparate" sau „semifabricate".

„Vocabularul popoarelor primitive — arată Robert H. Lowie — este uimitor de bogat în cuvinte privind experienţe concrete şi în acest domeniu autorii indigeni nu sînt mai prejos de noi. Aici, ca şi în alte arte, creator este cel care îşi stăpîneşte tehnica. Fiecare grup are fraze gata făcute, care sînt de domeniul public. Într-o rugăciune Crow, anotimpurile sînt numite : „cînd frunzele îngălbenesc", „cînd se coc cireşele" ş.a.m.d. Un artist al limbajului nu numai că ştie pe de rost aceste expresii, dar le şi mînuieşte cu originalitate şi creează altele noi. Pînă de curînd cei din tribul Crow admirau pe unii indivizi care se serveau la sfat de expresii care nu mai fuseseră auzite pînă atunci şi care totuşi erau înţelese imediat. În toate epocile şi la toate nivelele de civilizaţie acesta a fost meritul real al maiştrilor care au stăpînit geniul limbii lor materne." [83]

Asemenea „embrioni" sau „muguri" poetici, care nu sînt încă poezie, dar sînt totuşi o *prepoezie*, pentru că oferă posibilităţi imense de a fi dezvoltaţi pînă la nivele poetice depline, există în toate limbile, ei constituie o adevărată „universală" a limbajului omenesc, el însuşi o creaţie şi încă una dintre cele mai importante din cîte există.

Procedee lingvistice care vor deveni într-o zi poetice apar pînă şi în domeniile care, apriori, ar putea fi socotite ca foarte aride, de exemplu în botanica poporană. E suficient să deschidem o carte din acest domeniu ca să ne dăm seama că nu ne înşelăm. [84] Găsim în ele denumiri de plante ca : brumărele, vineţele, gălbenele, ciuboţica cucului, acul pămîntului, condurul doamnei, crucea pămîntului, floarea soarelui, mătasa broaştei, clopoţei, pintenaţi, părăluţe, toporaşi, crăiţe, scăricea, roua cerului, iarba fiarelor, foarfeca bălţii etc.

Cu atît mai mult sînt pline de expresii poetice colecţiile de zicale sau proverbe şi, evident, dicţionarele de limbă, cum sînt ale Academiei, în care sînt cuprinse, pe lîngă cuvinte, şi locuţiunile şi expresiile uzuale. De exemplu, numai la cuvîntul *inimă*: „după voia inimii", „cu dragă inimă", „a-i rîde cuiva inima", „a unge pe cineva la inimă", „cît îi cere cuiva inima", „a-i merge cuiva ceva la inimă", „a-şi călca pe inimă", „cu inima uşoară", „a seca sau a arde, a frige pe cineva la inimă", „a i se rupe sau a-i rupe cuiva inima", „a i se topi inima", „a avea ceva pe inimă", „a-şi răcori inima", „a pune ceva la inimă", „a-i strica cuiva inima", „a avea pe cineva la inimă", „a avea tragere de inimă", „a fi slab de inimă", „a fi cu inimă", „inimă albastră", „inimă de putregai", etc. [85]

O analiză cît de sumară a unei limbi ne convinge uşor că ceea ce se prezintă în lucrările de poetică drept „figuri de stil" sau „tropi" — cum sînt metafora, metonimia, sinecdoca, alegoria, hiperbola, catahreza, litota, antonomaza — se găsesc, sub o formă sau alta, şi în graiul de toate zilele. Ceva mai mult, exemplele cele mai la îndemînă şi mai instructive cu privire la aceste fenomene poetice se găsesc tot în limba de toate zilele, eventual în folclorul mai mult sau mai puţin literar. E destul să consulte cineva de exemplu micul „Dicţionar de terminologie poetică" de Gh. Ghiţă şi C. Fierăscu [86] ca să se convingă. Dacă într-adevăr „metafora este socotită ca elementul de bază al exprimării poetice, dacă nu poezia însăşi", — ceea ce sperăm să demonstrăm chiar în lucrarea de faţă că este o enormă absolutizare — atunci orice limbă, cît de primitivă, deţine prin însăşi structura ei o mare încărcătură poetică, dacă nu este cumva chiar „poezia însăşi".

Pentru noi important este cu totul altceva, anume: faptul că figurile de stil au apărut mai întîi în limbă şi abia pe urmă, ca o utilizare şi dezvoltare din ce în ce mai specializată, mai conştientă şi intenţionată a lor, şi în poezie, afară dacă limba şi literatura nu sînt cumva „congenitale", în sensul că s-au născut deodată, ceea ce nu excludem, dar nici nu susţinem. Dealtfel chiar în ipoteza aceasta, faţă de

literatura constituită ca fenomen cultural de sine stătător, prioritatea limbii este imposibil de contestat.

Literatura deci, — spre diferență de toate celelalte arte — este o „creaţie din creaţie", o creaţie umană săvîrşită pe baza unei alte creaţii mai vechi, tot a oamenilor, *limba*. Aceasta nu numai că a făcut literatura posibilă ca „material", dar a şi pregătit-o şi a anticipat-o prin funcţia ei poetică originară şi prin numeroase elemente poetice create în cadrul ei pe aceste baze, ca o adevărată „preliteratură", în sensul analogic în care vorbim de o „preistorie" în raport cu istoria.

Se pune însă întrebarea : cum s-a constituit literatura, cum a devenit o realitate culturală diferită de limba din care purcede ? Este ceea ce ne va preocupa în capitolele care urmează.

NOTE

[51] Vezi Sherwood L. Washburn, ed., *Social Life of Early Man*, New York, Viking Fund Publications in Anthropology, no. 31, 1961, ca şi Julian Huxley, The Uniqueness of Man, în *Man in the Modern World*, Middlesex, Penguin Books, 1964 ; Hermann Klaatsch, *Das Werden der Menschheit und die Anfänge der Kultur, — vortgeführt und ergänzt von Julius Andree, Hans Weinert und Jörg Lochler*, Berlin-Leipzig, Bong et Co., 1936 ; Kurt Breysig, *Die Anfänge der Menschheit*, Breslau, M. und H. Marcus, 1936.

[52] W. N. Kellog and L. A. Kellog, *The Ape and the Child*, New York, Holt, 1933.

[53] Karl Marx, Prefaţă la *Contribuţii la critica economiei politice*, ed. 2, Bucureşti, Editura Politică, 1960, p. 9.

[54] Cf. şi V. Kelle şi M. Kovalson, *Formele conştiinţei sociale*, trad. din l. rusă, Editura Ştiinţifică, 1961.

[55] Cf. M. O. Kosven, *Introducere în istoria culturii primitive*, trad. din l. rusă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957 ; Richard Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, 5 vol., Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1931—1934 ; William J. Thomas, *Source Book for Social Origins*, The University of Chicago Press, 1909 ; A. Moret et G. Davy, *Des clans aux empires ; L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'Orient ancien*, Paris, La Renaissance du Livre, 1923 (col. L'évolution de l'humanité).

[56] Traian Herseni, *Sociologia literaturii*, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

[57] Vezi Wolfgang Kayser, *Die sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft*, ed. 13, Bern-München, Francke, 1968.

[58] Cf. şi Wilbur Schramm, ed., *The Science of Human Communication*, New York, Basic Books, 1963; Hans K. Platte, *Soziologie der Massenkommunikationsmittel*, München—Basel, Reinhardt, 1965; Alphonse Silbermann, Hrsg., *Die Massmedien und ihre Folgen: Kommunikationssoziologische Studien*, München—Basel, Reinhardt, 1970; T. Herseni, coordonator, *Psihosociologia culturii de masă*, Editura Ştiinţifică, 1968.

[59] Cf. şi Paul Van Tieghem, *La littérature comparée*, Paris, Colin, 1931; M. F. Guyard, *La littérature comparée*, ed. 4, Paris, P.U.F., 1965; Cl. Pichois et A. M. Rousseau, *La littérature comparée*, Paris, Colin, 1967; Al. Dima, *Principii de literatură comparată*, Bucureşti, E.P.L., 1969, ca şi Al. Dima şi colab., *Probelme de literatură comparată şi sociologie literară*, Bucureşti, Ed. Acad. R.S.R., 1970.

[60] Cf. şi Robert Escarpit, *Sociologie de la littérature*, Paris, P.U.F., 1964, iar sub red. sa, *Le fait social et le fait littéraire*, Paris, Flammarion, 1969, trad. şi în l. rom. de Constantin Crişan, *Literar şi social: Elemente pentru o sociologie a literaturii*, Bucureşti, Editura Univers, 1974.

[61] Cf. şi F. Baldensperger, *La littérature: Création, succès, durée*, Paris, Flammarion, 1919; David Daiches, *Literature and Society*, London, Gollancz, 1938; Joseph P. Strelka, ed., *Problems of Literary Evaluation*, The Pennsylvania State University Press, 1970.

[62] Cf. şi R. E. Barker, *Books for All*, Paris, Unesco, 1956; R. Escarpit, *La révolution du livre*, Paris, Unesco, 1965; Leo Löwenthal, *Literature, Popular Culture and Society*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1961, trad. şi în l. germ., *Literatur und Gesellschaft: Das Buch in der Massenkultur*, Neuwied—Berlin, Luchterhand, 1964.

[63] Cf. şi Paul Naah, Andreas M. Kazamias and Henry J. Perkinson, *The Educated Man: Studies in the History of Educational Thought*, ed. 3, New York, Wiley, 1967; George D. Spindler, *Education and Culture: Anthropological Approaches*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1963. De consultat cu folos şi diferite „ghiduri" pentru lectura literaturii, cum sînt de exemplu ale lui Ezra Pound, *How to Read*, London, 1935 şi *A.B.C. of Reading*, trad. fr., *A.B.C. de la lecture*, Paris, Gallimard, 1966.

[64] Cf. şi Al. Dima, *Aspecte naţionale ale curentelor literare internaţionale*, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 1973.

[65] Cf. de ex. Joseph P. Strelka, ed., *Perspectives in Literary Symbolism*, The Pennsylvania State University Press, 1969.

[66] Cf. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948; Georg Lukács, *Schriften zur Literatursoziologie*, sub îngrijirea lui Peter Ludz, ed. 4, Neuwied—Berlin, Luchterhand, 1970; Diana T. Laurenson and Allan Swingewood, *The Sociology of Literature*, New York, Schocken Brooks, 1972; L. Goldmann, *Sociologia literaturii*, trad. Florica Neagoe, Bucureşti, Editura Politică, 1972; Hans

Norbert Fügen, *Wege der Literatursoziologie,* ed. 2, Neuwied—Berlin, Luchterhand, 1971.

[67] Vezi și Athanase Joja, *Logos și Ethos,* București, Editura Politică, 1967 și lucrarea noastră *Sociologie și etică,* București, Editura Științifică, 1968. Cf. și Nicolae Mărgineanu, *Psihologie și literatură,* Editura Dacia, Cluj, 1970.

[68] Cf. Ferdinand Brunetière, *Evolution de la critique depuis la Renaissance jusqu'à nos jours,* ed. 8, Paris, Hachette, f.a. (prima ed. 1890); René Wellek, *Istoria criticii literare moderne,* vol. I și II, trad. Rodica Tiniș, București, Editura Univers, 1974; Philippe Van Tieghem, *Les grandes doctrines littéraires en France,* Paris, P.U.F., 1965; E. Lovinescu, *Evoluția criticii literare,* București, Editura „Ancora", 1926 și *Evoluția ideologiei literare,* București, Editura „Ancora", 1927; George Ivașcu, *Din istoria teoriei și a criticii literare românești,* vol. I, 1812—1866, București, E.D.P., 1967. Pentru problema generală a *ideii* în artă, vezi Erwin Panovsky, *Ideea: Contribuție la istoria teoriei artei,* trad. Aurelia Pavel și Șerban Mironescu, București, Editura Univers, 1975. De pe pozițiile criticii literare: Ion Dodu Bălan, *Artă și ideal,* București, Editura Eminescu, 1975.

[69] Cf. și Joseph P. Strelka, ed., *Literary Criticism and Sociology,* The Pennsylvania State University Press, 1975.

[70] Cf. Francis E. Merrill, *Society and Culture: An Introduction to Sociology,* ed. 3, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965.

[71] Vezi Traian Herseni, *Sociologia literaturii,* București, Editura Univers, 1973.

[72] Vezi pentru Europa occidentală: Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne,* Paris, Hachette, 1935 și *La pensée européenne au XVIII-ème siècle: De Montesquieu à Lessing,* Paris, Hachette, 1946. Sau volumele din col. L'évolution de l'humanité, de sub dir. Henri Berr (editura Renaissance du Livre): Louis Réau et Gustave Cohen, *L'art du moyen âge (art plastique-art littéraire) et la civilisation française,* 1935; René Schneider et Gustave Cohen, *La formation du génie moderne dans l'art de l'Occident: arts plastiques — art littéraire,* 1936; Louis Réau, *L'Europe française au siècle des lumières,* 1938; Georges Weill, *L'Europe du XIX-e siècle et l'idée de nationalité,* 1938. Cf. și Ovidiu Papadima, red., *Temelii folclorice și orizont european în literatura română,* Editura Academiei R.S.R., 1971.

[73] Cf. Ludwig von Bertalanffy, *General Theory of Systems: Application to Psychology,* în Julia Kristeva, Josette Rey-Debove, Donna J. Umiker, eds., *Essais in Semiotics,* The Hague-Paris, Mouton, 1971, cap. 13.

[74] Cf. și Talcott Parsons, *Sociétés: Essai sur leur évolution comparée,* trad. G. Prunier, Paris, Dunod, 1973, dar și Alvin Toffler, *Future Shock,* New York, Random House, 1970.

[75] Cf. și Wolfgang Kayser, *Das Sprachliche Kunstwerk: Eine Einführung in die Literaturwissenschaft,* ed. 13, Bern—Müchen, Francke, 1968; James William Johnson, ed., *Concepts of Literature,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1970.

[76] Vezi Silvian Iosifescu, *Literatura de frontieră,* Bucureşti, E.P.L., 1969.

[77] Vezi pentru detalii şi bibliografie lucrarea noastră *Sociologia literaturii,* 1973, dar mai ales Benedetto Croce, *Poezia : Introducere în critica şi istoria poeziei şi literaturii,* trad. şi pref. de Şerban Stati, Bucureşti, Editura Univers, 1972.

[78] Vezi dezvoltări ample în René Wellek şi Austin Warren, *Teoria literaturii,* trad. Rodica Tiniş, studiu introductiv şi note de Sorin Alexandrescu, E.P.L., 1967 ; *Poetica şi stilistica : Orientări moderne.* Prolegomene şi antologie de Mihail Nasta şi Sorin Alexandrescu, Editura Univers, 1972.

[79] Vezi Karl D. Uitti, *Linguistics and Literary Theory,* Englewood Cliffs, N. J., Prentice—Hall, 1969.

[80] Roman Jakobson, Lingvistică şi poetică : Aprecieri retrospective şi consideraţii de perspectivă, în *Probleme de stilistică : Culegere de articole,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1964, p. 83—125.

[81] R. Jakobson, *op. cit.,* p. 93.

[82] R. Jakobson, *op. cit.,* p. 95.

[83] Robert H. Lowie, *Manuel d'anthropologie culturelle,* trad. E. Metraux, Paris, Payot, 1936, p. 216.

[84] Vezi de ex. Zah. Panţu, *Plantele cunoscute de poporul român,* Bucureşti, Editura „Minerva", 1906 sau Corneliu Constantinescu şi Artin Agopian, *Plantele medicinale din flora spontană,* Bucureşti, Centrocoop., 1973.

[85] *Dicţionarul limbii române moderne,* Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1958, sub voce.

[86] Editura Ion Creangă, Bucureşti, 1973.

4

LITERATURĂ ȘI VIAȚĂ

4.1. Dacă, așa cum am arătat, limba are prin însăși natura ei, înainte de nașterea poeziei, anumite funcțiuni poetice, — dacă ea a creat, de exemplu, prin desfășurarea ei spontană aproape tot ceea ce se consideră azi ca figuri de stil sau ca tropi, în frunte cu metafora, — iar literatura, artă verbală prin definiție, s-a folosit în chip firesc de ele printr-o anumită specializare culturală, — nu înseamnă că procesul se reduce la atît. Literatura nu constă numai dintr-o dezvoltare și întrebuințare mai deosebită („deviantă") și mai măiestrită a figurilor de stil, ci este totdeauna, chiar de la origini, cu mult mai mult, incomparabil mai mult. Ea s-a născut, fără îndoială, din limbă, dar izvoarele ei primordiale nu constau în limbă, ci în *trăire*. Limba însăși purcede tot din *trăire*. Este necesar deci să ne ducem pînă la *fenomenul originar*, care este *omul*, adică *esența* și *existența* umană.

S-a înrădăcinat un mod de a privi literatura exclusiv din punctul de vedere al ei propriu, adică, la nivel științific, al teoriei, istoriei și esteticii literare, ceea ce este justificat, dar nu este nici pe departe suficient. Literatura este un fenomen de cultură, cultura este un fenomen societal, iar societatea este un fenomen uman. Omul este deci sursa și în același timp măsura tuturor lucrurilor omenești, sîntem tentați să spunem, ca sofiștii : „a celor ce sînt pentru că sînt, a celor ce nu sînt, pentru că nu sînt", deci nu numai pozitiv, dar și negativ, ca bariere de netrecut. Pentru a înțelege literatura în toată complexitatea ei este necesar deci să pornim de la cei care au creat-o și au dezvoltat-o pentru nevoile și manifestările lor de viață.

Dintre toate științele tradiționale preocupate de literatură, nici una nu se dedică în mod special izvoarelor și semnificațiilor *umane* ale literaturii, adică literaturii ca *fenomen de existență sau de viață omenească*. Antropologia literară încearcă, prin însuși caracterul ei *antropologic*, să umple, în

marginile posibilităţilor ei epistemologice, exact golul acesta.

Ca să ne dăm deci seama de natura *umană* — nu numai *literară* (estetică) — a literaturii, este necesar să analizăm, cel puţin ca ipoteze de lucru, *cînd* şi *cum*, mai exact *în ce moment existenţial* şi prin ce *mecanisme vitale* au apărut primele rudimente de literatură, preliteratura şi protoliteratura, premergătoare şi anticipatoare ale formelor dezvoltate din marile civilizaţii istorice şi cele din zilele noastre, pe care nimeni nu se mai gîndeşte să le confunde cu limba sau alte fenomene socio-culturale.

Dealtfel, antropologia în totalitatea ei se ocupă preferenţial, din raţiuni metodologice bine întemeiate, de formele originare sau elementare ale existenţei umane, din care purced apoi, prin dinamica dezvoltării istorice, toate celelalte. [87]

Cum am arătat, faptul primar al antropogenezei constă în apariţia creierului uman, iar datorită acestuia şi concomitent cu el, ca o funcţiune imanentă, în apariţia conştiinţei, inteligenţei, imaginaţiei, a sensibilităţii spirituale. Omul este o fiinţă care îşi dă tot mai limpede seama de propria sa existenţă, de identitatea sa cu sine însuşi, de unde simţirea *eului*, de prezenţa sa într-o comunitate omenească, de unde sentimentul de apartenenţă exprimat prin conceptul de *noi*, de aflarea sa în lume, de unde eforturile nesfîrşite de a găsi formule corespunzătoare, de a intra şi a se menţine în relaţii acceptabile, armonioase cu ea. [88]

Una din trăsăturile fundamentale ale conştiinţei, care constituie de fapt chiar definiţia ei, este ceea ce se numeşte în graiul de toate zilele: *„a-şi da seama“*, cu numeroasele ei combinaţii posibile: a-şi da seama de ce face, de ce se întîmplă, de ce se petrece, unde se găseşte, ce are de făcut, pe ce lume trăieşte, de primejdia care-l ameninţă, de situaţia în care se află, de riscurile implicate, de greşala pe care o face, de urmările posibile, de intenţiile, sentimentele sau gîndurile altora ş.a.m.d. Pentru „a leşina“ se spune şi „a-şi pierde conştiinţa“, dar şi „cunoştinţa“, pentru că orice act de *conştiinţă* este şi un act de *cunoştinţă*: ştim şi ne dăm seama de ceea ce ştim, în plus şi de faptul că ştim.

Conştiinţa de sine cuprinde în primul rînd ceea ce ştim şi simţim despre noi înşine. Un om inconştient este cineva

care nu-şi dă seama sau nu ştie ce spune sau ce face, este naiv, stupid, sărac cu duhul, iresponsabil. Un om conştient, dimpotrivă, e cel care este lucid, responsabil, care-şi dă seama de împrejurări şi de îndatoriri. De aici procesele numite de conştientizare, prin care cineva ajunge să-şi dea seama, să cunoască precis sau clar ceea ce îi era înainte confuz, tulbure sau întunecat.

În forme culte, deci mai elaborate, s-a ajuns astfel la expresii centrate pe termenul conştiinţă, cum sînt conştiinţa de clasă, conştiinţa naţională, conştiinţa morală, conştiinţa socială etc. Se poate chiar afirma că întreaga viaţă psihică superioară (în sens de specific umană, nemoştenită de la strămoşii animali sau necomună cu a animalelor) ţine, într-un fel sau altul, de domeniul conştiinţei, reprezintă în primul rînd fapte de conştiinţă. [89]

Lucrul acesta nu înseamnă că viaţa psihică umană se reduce la conştiinţă, pentru că persistă şi unele forme psihice inferioare, în sensul că sînt preluate filogenetic de la animale şi sînt deci asemănătoare cu ale acestora, dar pînă şi acestea sînt uneori profund modificate, datorită îmbinării lor structurale cu formele superioare. [90] Instinctele, de pildă, îşi pierd forţa lor primordială îndată ce devin conştiente, ceea ce a făcut pe unii psihologi să le conteste la nivel uman însăşi existenţa. [91]

Există apoi domeniile imense ale *inconştientului*:

— unul în sensul fenomenelor psihice, preluate de la animale, de care nici ele, nici noi nu ne dăm seama, dar prezenţa cărora se adevereşte prin efectele care apar în diferitele noastre comportamente (reacţiile impulsive, iraţionale, pierderea controlului, a stăpînirii de sine, ceea ce se cheamă în limba noastră „a fi scos din fire", „a-şi ieşi din fire", „a-şi pierde firea" — *fire* care este fără nici o îndoială posibilă cea *omenească*, deci *conştientă*);

— altul în sensul fenomenelor psihice care ţin chiar de mecanismele vieţii sufleteşti, care au fost la un moment dat conştiente dar au devenit apoi, pentru un timp oarecare, inconştiente, cazul tipic al deprinderilor, al automatismelor (umblăm, mîncăm, muncim fără să mai fim atenţi la ceea ce facem, în timp ce ne gîndim la altceva), dar şi al memoriei

(nu avem, de exemplu, în cîmpul conştiinţei decît o foarte mică parte din impresiile, imaginile, cunoştinţele, experienţele noastre, fără ca celelalte să fie pierdute, ele sînt „depozitate" în memorie şi revin în conştiinţă numai dacă, într-un fel sau altul, sînt „invocate" sau „rechemate") ;

— mai există un inconştient psihic în înţeles freudian, de fenomene psihice *refulate*, alungate din cauza „cenzurii" (sociale, morale etc.) din conştiinţă, ca indezirabile şi care formează un substrat dinamic foarte activ, întru cît manifestă tendinţa de a reveni în conştiinţă şi, nefiind lăsate să apară sub forma lor autentică, străbat necontenit, sub forme deghizate, simbolice, ne „invadează" sub „masca" viselor, a unor erori involuntare, a nevrozelor etc. — fenomene care au fost puse de unii cercetători, începînd chiar cu Freud, Adler, Jung etc. şi în legătură cu creaţia artistică sau literară, prin teoria sublimării, teoria arhetipurilor, teoria compensaţiilor etc., asupra cărora vom reveni pe larg ;

— şi mai există un inconştient care se manifestă în chip neîndoielnic tot prin determinarea conştiinţei, care deci nu poate fi ignorat în analiza acesteia, dar care nu mai e propriu-zis „psihic", ci „organic", — el este format din toate procesele biologice normale şi patologice care se petrec în propriul nostru organism, fără să ne dăm seama în mod curent de ele, ca digestia, respiraţia, circulaţia, metabolismul, secreţiile endocrine, intoxicaţiile, leziunile, creşterea, involuţia etc., dintre care unele răzbat în conştiinţă în formă de cenestezie, euforie, bunădispoziţie, exuberanţă, optimism organic, altele în formă de oboseală, plictiseală, proastă dispoziţie, durere, suferinţă, nelinişte, delăsare, nepăsare, descurajare, disperare. [92]

Se poate spune în general, ca o teză bazală de maximă importanţă pentru tot ceea ce urmează, că apariţia şi dezvoltarea *conştiinţei*, prin care oamenii au fost scoşi treptat de sub dominaţia tiranică şi exclusivă a instinctelor, şi trecuţi, tot treptat, sub dominaţia preponderentă a inteligenţei, a însemnat pe de o parte o eliberare parţială de determinismul speciei, al inconştientului, pe de altă parte o necesitate vitală pentru ei de a se „descurca" singuri prin propriile lor resurse biopsihice. [93]

Animalele răspund la împrejurările externe și solicitările interne preponderent prin instincte, fără a-și da seama nici de ce procedează astfel, nici de procedeele utilizate. Abia la animalele superioare apar unele rudimente de inteligență (în care cuprindem, pentru simplificare, și imaginația), prin care ele devin capabile să înfrunte situațiile inedite prin soluții inventate pe loc, fără a-și da seama probabil nici de astă dată de ceea ce fac și fără a depăși în ansamblu mecanismele instinctuale.

La om raportul dintre instincte și inteligență se răstoarnă, inteligența devine predominantă, iar în unele activități exclusivă. Faptul a devenit posibil datorită formelor conștiente de inteligență și gîndire, conștiinței înseși.

Consecința acestei structuri mentale specific umane a fost că, pentru om toate evenimentele mai importante, în frunte deci cu cele existențiale (care vizează însăși existența ori viața sau calitatea existenței ori a vieții) au devenit *probleme*. Animalele, pînă și cele mai evoluate, dacă sînt flămînde umblă după hrană pînă o găsesc, o consumă și se satură, dar apoi trec la alte activități, nu mai manifestă nici o preocupare de gen alimentar, nu-și mai fac o *problemă de viață* din mîncare. Oamenii, dîndu-și seama încă din primele faze ale dezvoltării de ceea ce se întîmplă, de ceea ce fac, de nevoile lor, își fac din hrană — ca să rămînem la același exemplu — *o problemă,* una din cele mai mari și apăsătoare ale întregii omeniri. Așa au ajuns să depășească stadiul căutării, al culesului sau răpirii hranei din natură, pentru a-și produce singuri hrana prin cultura pămîntului, creșterea animalelor, industriile alimentare de tot felul, comerțul cu alimente ș.a.m.d. În același mod au devenit pentru om o problemă, tot numai pentru că își dă seama de importanța lor vitală : uneltele, munca, îmbrăcămintea, adăposturile, sexualitatea, creșterea copiilor, boala, fericirea, viața, moartea, lumea înconjurătoare, semenii, grupul în care trăiește, animalele sălbatice pe care le întîlnește, oamenii din afara grupului, raporturile dintre oameni și așa mai departe, pînă ce toate treburile umane, de la cele mai importante pînă la cele mai mărunte, devin *probleme*.

În lumea noastră, de exemplu, există tot atîtea probleme cîte nevoi sau interese: problema locuinţei, a iluminatului, încălzitului, mobilatului, a apei, a aprovizionării, a alimentaţiei, a îmbrăcămintei, a transportului, a familiei, a căsătoriei, a dragostei, a prieteniei, a educaţiei, a instrucţiei, a profesiei, a sănătăţii, a serviciului, a timpului liber, a distracţiilor, a spectacolelor şi aşa la nesfîrşit, în cele mai variate domenii ale vieţii umane individuale şi colective. Dacă ne dor dinţii, aceştia devin o problemă, dacă ne cade părul ne apare altă problemă, dacă ne certăm cu vecinii se iscă din nou o problemă, dacă facem cunoştinţe şi înjghebăm noi relaţii umane, ne găsim puşi în faţa tot atîtor noi probleme.

Putem deci generaliza fără nici un risc deosebit că, spre deosebire de animale, care nu sînt lipsite de „probleme", dar nu-şi fac din ele *„o problemă"*, oamenii, datorită în primul rînd *conştiinţei*, faptului că-şi dau tot mai bine seama de propria lor existenţă, de structurile interioare ale acesteia şi conexiunile ei exterioare, ajung să *problematizeze totul*, atît la nivel individual, cît şi la nivel colectiv. Ei sînt, prin definiţie, în măsura în care sînt conştienţi, *fiinţe problematizante*, iar prin extinderea procesului la ei înşişi, singurele *fiinţe problematice*. Nu este vorba de o stare patologică, de o „boală ontologică" — opinie care l-a făcut pe Fr. Nietzsche să spună: „această maladie care se numeşte om" — ci de o stare absolut normală, de ontologie specifică a omului, prin care s-a inaugurat, cum vom vedea pe larg, cea mai înaintată fază de dezvoltare a vieţii de pe pămînt, faza conştiinţei, inteligenţei, imaginaţiei, raţiunii, a vieţii culturale şi spirituale, în care viaţa sau existenţa însăşi, conştientă de sine şi de situaţia ei în lume, îşi devine sieşi o problemă, cu toate consecinţele care decurg de aici.

4.2. Ceea ce caracterizează esenţial sau definitoriu, deci fără nici o excepţie posibilă, orice *problemă*, în măsura în care apare astfel *conştiinţei* care o formulează, indiferent de temeiurile reale, care pot fi obiective, dar tot atît de bine şi subiective (imaginare, închipuite), este faptul că ea se cere într-un fel sau altul *rezolvată*. În termenii cei mai simpli, se poate afirma că orice devine pentru o fiinţă conştientă o

problemă, apare aceleiaşi conştiinţe ca o prezenţă jenantă, supărătoare, care trebuie într-un fel sau altul înlăturată, anihilată, adică *soluţionată.*

În termeni mai sofisticaţi : orice problemă se cere, prin însăşi natura ei de problemă, să fie „deproblematizată", adică lichidată ca problemă, ceea ce înseamnă, în altă perspectivă, că problema este o unitate a unor contradicţii de neîmpăcat, care conţine în însăşi structura ei propria ei exigenţă de distrugere. O problemă nerezolvată continuă să rămînă o problemă, deci o jenă, o suferinţă a existenţei, pe cînd o problemă soluţionată încetează de a mai exista ca atare.

A rezolva o problemă înseamnă, prin însăşi definiţia operaţiei, „deproblematizarea" ei. În unele graiuri, cum este şi cel românesc fenomenul acesta este sesizat cu multă profunzime şi fineţă. Noi spunem de exemplu că „dezlegăm o problemă", pentru că pînă atunci o considerăm „legată". Legată însă de *cine* şi *de ce ?* Evident de noi înşine şi propria noastră viaţă. A dezlega o problemă nu înseamnă deci a o elibera pe ea, cum am dezlega un cal de pripon, ci a ne elibera pe noi de o preocupare, de o povară, de a ne recîştiga echilibrul pierdut sau a restabili cumpăna descumpănită. Pentru că orice problemă ne dezechilibrează, ne descumpăneşte, ne scoate din repaos sau răgaz şi ne aruncă într-un impas, ne sileşte la o goană după soluţii, la căutarea unei ieşiri, a unei depăşiri. Orice problemă — în proporţie directă cu însemnătatea ei — constituie un principiu de mişcare, o forţă de dinamizare, un „motor existenţial". În limba românească de toate zilele se spune curent : „am probleme", „sînt probleme", cu o nuanţă de îngrijirare şi de încordare, pe cînd „a nu avea probleme", „a nu exista probleme" înseamnă întotdeauna că „totul este în regulă", eventual că „totul s-a aranjat", deci că ne găsim pe altă variantă a existenţei umane decît varianta problematică.

Poate că nu este de prisos să precizăm că viaţa oamenilor pendulează sau oscilează neîncetat între probleme şi soluţii, între tensiunea existenţei „problematice" şi liniştea existenţei „rezolvate", fără a se putea preciza apriori nici amplitudinea şi ponderea oscilaţiilor, nici numărul şi interferenţa lor sau gradul de interacţiune, de unde caracterul de *hazard* sau

mai exact de *șansă-neșansă* a oricărei existențe umane, exprimat popular în termeni inadecvați ca *noroc* și *nenoroc.*[94]

Putem trece acum la problema capitală care ne preocupă (știința fiind tot o activitate omenească, este implicit și o activitate problematică, o căutare neistovită a unor rezolvări de probleme), — adică la problema problemelor care frămîntă omenirea de pretutindeni și care i-au determinat pe primii oameni la căutări care i-au dus pînă în cele din urmă, la *civilizație*, iar în cadrul acesteia la *literatură.*

Cum am amintit, problemele oamenilor sînt foarte numeroase, dar în ultimă analiză, ele se reduc *esențial* la cele fără de care *existența umană* ar deveni foarte dificilă sau chiar imposibilă.

Așa sînt problemele pe care le ridică ființa noastră biologică, în parte comune cu ale animalelor, dar mult mai dezvoltate, cum sînt ale conservării (hrană, adăpost, îmbrăcăminte, căldură, lumină) sau ale perpetuării (nașterea și creșterea copiilor), iar în continuare toate problemele grupate de etnografi sub numele de „cultură materială“ — foarte importante, dar de care ne ocupăm mai puțin, pentru că *literatura* nu face parte din cuprinsul lor.

Așa sînt apoi problemele pe care ni le pune ființa noastră socială, cum sînt ale organizării, conducerii, reglementării conviețuirii, ale apărării colective, războiului și păcii, ale relațiilor interindividuale, intergrupale, internaționale etc., ca și ale instituțiilor, obiceiurilor, normelor morale și juridice de conduită, care au tot un caracter extraliterar și deci nu intră în cîmpul nostru prezent de investigații.

Există însă o problematică umană ridicată chiar de conștiință, adică de existența conștientă în societate și în lume chiar a omului, ivită în chip inevitabil în urma faptului că omul își dă seama de propria sa prezență în „lume și viață“, își face o problemă din ea și caută dezlegări satisfăcătoare ale ei.[95]

Este vorba deci de domeniul mare al conștiinței individuale și sociale, din care face parte, cum am văzut, și conștiința literară, literatura însăși. Aici trebuie deci să căutăm soluția problemelor privitoare la factorii cei mai profunzi,

primordiali, ai originii şi dezvoltării literaturii, ai universalităţii şi perpetuităţii ei omeneşti.

După cele înfăţişate, întrebarea se conturează oarecum de la sine : ce anume probleme s-au pus oamenilor chiar de la obîrşia lor, pe care ei n-au putut să le dezlege pe alte căi decît prin crearea literaturii ?

Regretăm că nu putem dezbate aici şi antropologia artelor în general, pentru că, deşi ele au multe trăsături comune cu literatura, fiecare prezintă şi importante „diferenţiale", analiza cărora ne-ar obliga la o mulţime de incursiuni cu totul exterioare faţă de cîmpul specific al literaturii.

Ca să putem formula un răspuns cît de cît plauzibil şi deci acceptabil cel puţin ca bază de discuţie la întrebarea enunţată, este necesar să aruncăm măcar o privire de ansamblu în existenţa omului primitiv, a strămoşilor noştri de acum cîteva zeci de milenii, să pătrundem oarecum, prin reconstituire simpatetică, pînă în esenţa ei. Este necesar deci să procedăm dinlăuntru, din *conştiinţa umană originară*, spre exterior, nu invers. Nu urmărim o simplă descriere, nici numai o simplă explicaţie, ci pe cît posibil o comprehensiune şi o hermeneutică a lucrurilor. Pornim de la convingerea arătată că între omul primitiv şi cel civilizat din aceeaşi specie, deosebirile sînt numai de ordin cantitativ, nu şi calitativ. Dacă noi am fi primitivi, am fi asemenea lor, iar dacă ei ar fi civilizaţi, ar fi asemenea nouă. Substanţa umană ar rămîne deci aceeaşi.

4.3. Dacă luăm ca punct factual de plecare numeroasele informaţii oferite despre omenirea primitivă de către arheologie, paleontologie, istorie, etnologie, antropologie, psihologie, sociologie etc., ne dăm seama fără greutate că una din trăsăturile fundamentale ale vieţii mentale omeneşti, ale conştiinţei umane, este *nevoia de a înţelege*, de a-şi explica, deci o curiozitate intelectuală aproape nelimitată, fireşte mai niciodată din motive gratuite, ci din necesităţile unei adaptări mai eficiente la realitate. Fiinţele instinctive acţionează fără să priceapă, cele inteligente nu acţionează adecvat decît dacă înţeleg.

Spre deosebire de animale, oamenii nu se mulţumesc să vadă, să audă, să pipăie, să miroasă, să guste, adică să-şi

exercite toate funcţiile sensoriale, nici să pătrundă peste tot unde se poate pătrunde fără primejdii perceptibile şi să pună stăpînire pentru a consuma tot ceea ce este pentru ei consumabil, ci — moment critic în care apare desprinderea lor de zoologie — oamenii manifestă tendinţa specifică inteligenţei umane de a afla ce anume sînt cele percepute, de unde vin ele, ce rosturi au, de ce sînt aşa şi nu altfel, ce semnificaţii ascund, ce se întîmplă cu ele, încotro se îndreaptă ş.a.m.d. [96] Abia după ce-şi dau seama de toate acestea şi-şi fac deci o „idee" despre situaţie, sînt în măsură să „conceapă" un plan de acţiune şi deci să acţioneze. Cînd nu înţelegem despre ce este vorba, nu ştim nici ce avem de făcut.

Unul din fenomenele cele mai revelatoare ale ontogenezei umane, din perioada primilor ani ai copilăriei, încă de pe la 3—4 ani, este izbucnirea explozivă a aşa numitului „stadiu metafizic", în care făptura umană, abia ajunsă la conştiinţă şi grai, bombardează literalmente pe cei dimprejur cu cele mai năstruşnice întrebări, centrate nu numai pe „ce este aceasta", care începe mai de timpuriu, ci pe „cum" şi „de ce" se întîmplă sau este „aşa": „cum şi de ce creşte iarba", „cum şi de ce este moarte", „cum şi de ce se nasc copiii", „cum şi de ce mor oamenii", „cum şi de ce cîntă paserile" etc. Mai tîrziu, copiii din civilizaţiile noastre trec, datorită educaţiei, la întrebări mai „organizate", după modelul „programelor de învăţămînt", dar ei rămîn, cum am rămas şi noi, *fiinţe interogative* care vor să pătrundă cît mai adînc *sensul* lucrurilor, să ştie cît mai multe despre tot ce se poate şti ceva *semnificativ*. [97]

Oamenii primitivi sau necultivaţi nu fac excepţie. Diferenţele între ei şi noi nu constau atît în *întrebări*, cît în modul în care sînt formulate întrebările (preponderent emoţional la ei, raţional la noi) şi mai ales în *răspunsurile* care se dau (preponderent intuitive şi inspirative la ei, pe cît posibil raţionale şi ştiinţifice la noi).

Nu trebuie să ne facem însă prea multe iluzii: numărul efectiv al celor care nu-şi dau decît răspunsuri ştiinţifice la întrebările care îi frămîntă este *infim*, marea majoritate a omenirii îşi mai dă încă, potrivnic spiritului ştiinţific al zilelor noastre, şi răspunsuri de altă natură, unele raţionale dar

necontrolabile, altele mistice, obscurantiste, superstiţioase. Întîmplarea relatată de cunoscutul explorator al Africii, David L. Livingstone, privind confruntarea unui misionar creştin european cu un „aducător de ploaie", adică un vrăjitor băştinaş, este foarte instructivă. Misionarul a încercat să-l convingă pe vrăjitor că ceea ce face este inutil, pe motivul că în urma procedeelor sale uneori ploaia vine, alteori nu vine, deci cauzele sînt în altă parte. Vrăjitorul a ripostat : „dar medicii voştri de ce mai intervin, pentru că uneori bolnavii trataţi se vindecă, iar alteori nu". Misionarul a replicat : „medicii noştri îşi fac datoria, apoi celelalte depind de voia lui dumnezeu". La care vrăjitorul a răspuns : „la fel procedez şi eu, îmi fac datoria şi încerc tot ce depinde de mine ca să aduc ploaia, dar dacă vine sau nu, aceasta atîrnă de dumnezeu".

Întrebările pe care le pun copiii la „vîrsta metafizică" sînt adeseori un simplu „joc al spiritului", un „exerciţiu mental", ei doresc un răspuns, dar în general răspunsul le este indiferent, pe cînd adulţii au nevoie, încă din stadiile cele mai primitive, de răspunsuri care să-i *satisfacă*, iar satisfacţia însăşi, ca şi nevoia care ridică întrebările, nu este pur *mentală*, ci mult mai adîncă, mai imperioasă, pentru că este de ordin *vital* sau *existenţial*. Fără astfel de răspunsuri oamenii nu s-ar mai putea orienta şi deci ar acţiona la întîmplare, dezorganizat, inconsistent, haotic, ca o barcă lipsită de cîrmă şi cîrmaci.

Caracteristica problemelor universal umane care se ivesc deodată cu primele apariţii ale conştiinţei, este că nu sînt formulate în chip dezinteresat şi cu atît mai puţin în mod obiectiv, ci totdeauna în funcţie de gradul lor de interes pentru cei care şi le pun, pentru satisfacerea mai puţin a unor nevoi obiective, care sînt rezolvate în mod firesc pe alte căi (prin muncă, tehnică, schimburi etc.) [98], cît a unor nevoi subiective, de natură strict interioară.

Dacă lăsăm la o parte problemele economice, juridice şi politice ale oamenilor, — problemele cele mai arzătoare ale lor se referă la propria lor fiinţă, viaţă sau existenţă. Ei vor să ştie ce anume sînt, de unde vin, care este locul lor în societate şi în lume, ce au de făcut cu ei înşişi, ce se va

întîmpla cu ei după moarte, cu un cuvînt care este *destinul lor uman.* [99]

Nu numai atît, ca o simplă curiozitate şi satisfacţie a intelectului, pentru că omul, datorită tot conştiinţei, este o fiinţă răzvrătită împotriva a tot ce nu-i place sau nu-i convine (fiinţă „luciferică", „prometeică", „faustică"). De aceea el nu caută numai soluţii intelectuale — aceasta este treaba filosofilor şi savanţilor de mai tîrziu — ci soluţii de viaţă, care, adică, să-i dea posibilitatea de a trăi mai semnificativ viaţa, de a-şi înţelege şi accepta mai uşor existenţa şi ori de cîte ori este posibil, de a şi-o îmbunătăţi, a şi-o înfrumuseţa, a şi-o face mai vrednică de trăit, pînă la unele soluţii antibiologice şi chiar antipsihologice, de natură pur spirituală. [100]

Nu este vorba de a stabili o „statistică", vreo lege a „numerelor mari", ci de evidenţierea unor trăsături esenţiale ale conştiinţei umane, chiar dacă pînă acum ele nu s-au realizat efectiv decît în exemplarele cele mai favorizate istoric. Faptul că milioane şi milioane de oameni de pe întreg parcursul istoriei au fost constrînşi la o existenţă mizerabilă, subumană, nu este semnificativ din punct de vedere ontologic : nici paserile n-ar zbura dacă li s-ar tăia aripile, nici plantele n-ar rodi dacă li s-ar distruge rădăcinile. Aspectele celelalte sînt foarte tragice şi uneori extrem de condamnabile, etic şi politic, dar ele ţin exclusiv de domeniul istoriei şi al sociologiei. [101]

Ce s-a întîmplat cu existenţa umană ajunsă prima oară la conştiinţă, într-un moment dat al dezvoltării sale ? Omul a aflat din ce în ce mai clar ceea ce ignora mai mult sau mai puţin complet înainte, că existenţa sa este precară (în spaţiu) şi efemeră (în timp), cu alte cuvinte că se află în primejdia neîncetată de a fi nefericit şi chiar de a dispare dintre cei vii. Mai grav, mintea lui, ca şi a noastră, căuta un *înţeles* al celor ce i se întîmplau şi cum astfel de înţelesuri se pare că nu există, el a fost constrîns de propria sa inteligenţă să-şi creeze singur înţelesuri, să-şi dea el însuşi semnificaţii. *Homo sapiens* a devenit în chip inevitabil un *homo significans.*

Evident şi animalele pot avea o viaţă penibilă, şi ele se îmbolnăvesc, şi ele mor, dar ele nu au conceptele de viaţă,

fericire, suferință, boală, moarte și nici vreo concepție în legătură cu aceste fenomene. Ele trăiesc, au plăceri și dureri, apoi mor sau sînt omorîte, dar nu-și dau seama că trăiesc, că au diferite stări emoționale, nici că mor, ele nu-și fac probleme din aceste întîmplări, nu-și formulează întrebări privitoare la ele, nu le analizează mental cînd nu sînt prezente, nu le prevăd, nu le prezic, nu le anticipează imaginativ înainte de a se fi ivit, nu încearcă nimic în favoarea sau împotriva lor, pînă ce nu dau față direct cu ele. Operațiile acestea mentale sînt exclusiv *umane* și ele fac din oameni niște ființe complet diferite spiritual față de toate celelalte viețuitoare. Și mai precis, oamenii sînt singurele ființe capabile de o *viață spirituală.*

Diferențele acestea se leagă, fără nici o îndoială, de apariția *limbii,* fără de care n-ar exista nici conștiința umană, nici spiritualitatea în genere. Cum s-au exprimat K. Marx și F. Engels : „Limba este la fel de veche ca și conștiința ; limba *este* conștiința reală, practică, existentă și pentru alți oameni și numai astfel existentă și pentru mine însumi, și limba se naște, ca și conștiința, tocmai din nevoia, din necesitatea de a comunica cu alți oameni. Oriunde există o relație, ea există pentru mine ; animalul nu *«are relații»* cu nimic și în genere nu are relații. Pentru animal, relațiile sale cu alții nu există ca relații. Conștiința este deci din capul locului un produs social și rămîne un produs social atîta timp cît există în genere oameni". [102]

Este încă un motiv, de fapt cel de natură ontologică, structural-funcțională, pentru care tratăm literatura, această artă verbală, nu numai în directă legătură cu *limba,* dar și cu *conștiința.*

Conștiința propriei sale existențe precare și efemere, față de care omul primitiv, neînzestrat de la natură cu nici un mijloc de apărare, a făcut, cum arată de exemplu mulțimea riturilor de înmormîntare dezvăluite de săpăturile arheologice, ca și numeroasele date istorice, etnografice și folclorice, ca existența lui să devină *mental* intolerabilă, plină de teamă, de groază, de neîncredere și deznădejde, ca totul să-i pară ostil, amenințător, necruțător, de neînțeles și de nepătruns. [103]

Un specialist în preistorie, dintre cei puţini care s-au ocupat de problema psihismului şi spiritualităţii primitive, susţine: „Numai preistoria — asociată cu antropologia şi etnologia — este capabilă să determine formele psihice şi spirituale ale trecutului nostru. Ea este astfel în măsură să pătrundă pînă în miezul vieţii sufleteşti primordiale, care ascunde începuturile primitive ale gîndirii şi credinţelor".[104] Pentru ca apoi să dezbată problema într-o carte întreagă şi să reconstituie, pe baza unor materiale ştiinţifice greu de contestat, tabloul vieţii oamenilor din primele timpuri.

Referindu-se, de exemplu, la omul cvaternar din zona glaciară de pe teritoriile ocupate de unele din marile civilizaţii ale zilelor noastre, el scrie:

„Regiunile nordice nu constituiau, în epoca glaciară, un spaţiu privilegiat, prielnic pentru stabilirea de aşezări omeneşti. Ele erau totuşi o regiune zoologică în care viaţa abunda şi a cărei faună străbătea spaţiile lipsite de gheţuri ce se întindeau în faţa imensului front glaciar. Animalele mari din tundră şi din stepe (de nivel *Primigenius*) se întîlneau acolo cu speciile zoologice care populau munţii acoperiţi de zăpadă. Ele erau urmărite de carnivore ca şi de oameni, atraşi deopotrivă de animalele potrivite să le potolească foamea. Carnivorele şi oamenii se găseau aici în directă rivalitate. Vînătoarea era un imperativ natural: era vînătoarea şi lupta pentru viaţă şi pentru moarte. Aşa era vînătoarea primitivă, care ascuţea toate simţurile şi înarma braţul celor care o practicau. — Se întîmpla adesea ca omul şi animalul să lupte pentru posesiunea aceluiaşi „adăpost": oameni, lei, tigri, urşi. Cavernele din regiunea nordică primitivă, din Harz, din Jura din sudul Germaniei şi Jura elveţiană, cele din Dordogne şi Pirinei, peşterile din regiunile danubiene, din Austria inferioară, din Boemia şi Moravia, cele din regiunile care se întindeau de la „Elveţia poloneză" pînă în Caucaz, erau teatrul unor lupte, al unor întîlniri sîngeroase dintre oamenii şi animalele care alegeau cavernele ca loc de sălăşluire".[105]

Oamenii acelor timpuri trăiau, din pricina stării lor culturale extrem de înapoiate, într-o situaţie de neîntreruptă insecuritate. Atîta vreme cît nu şi-au dat seama că duc o viaţă periclitată, că au o existenţă periculoasă, situaţia era

asemenea cu a animalelor, deci fără semnificații umane. După apariția acestei conștiințe, lucrurile s-au schimbat radical: oamenii au început să-și facă din propria lor existență o problemă și au fost constrînși astfel mental să caute neapărat o rezolvare acceptabilă sau cel puțin inteligibilă a ei.

4.4. Care au fost soluțiile elaborate de oameni pentru lichidarea problemelor ridicate de propria lor conștiință și viață interioară, unele întemeiate, altele închipuite sau plăsmuite, le aflăm fără mari dificultăți din noianul de publicații arheologice, etnologice și antropologice, dintre care unele abordează, din unghiuri de vedere diferite sau similare cu ale noastre, exact această tematică.

În probleme ideaționale, unele pur imaginare, cum sînt cele ridicate de conștiință în legătură cu propriile ei frămîntări, prin intermediul limbajului, dintre care unele au caracter fantastic, oniric, extatic sau chiar halucinatoriu, deci la un nivel prin definiție semiotic sau simbolic, nu se pot da decît tot răspunsuri ideaționale, verbale și deci simbolice. A apărut astfel un lanț întreg de preocupări de acest gen și s-au ivit în fiecare societate și cultură unele activități ideaționale-verbale-simbolice, cum sînt povestirile, legendele, basmele, cîntecele, învățăturile, formulele magice, miturile, filosofiile etc., precum și aspecte de acest fel în aproape toate manifestările culturale de orice fel, cum sînt datinile, ceremoniile, religiile, moralele, obiceiurile juridice, practicile tehnologice, operațiile artistice neverbale, activitățile economice.

Ființă vorbitoare prin excelență (*homo loquens*), omul își conceptualizează sau verbalizează întreaga lui activitate, imprimînd integral sau parțial acțiunilor sale un caracter — interindividual sau colectiv — de *interacțiune simbolică*.

Trăsătura fundamentală a limbii și în general a tuturor activităților simbolice constă în faptul că sînt *sisteme de semne*, iar *semnul* este un „lucru" (obiect, fenomen, acțiune, mișcare etc.) care semnifică alt „lucru" decît pe sine însuși, care „stă" în locul acestuia, îl reprezintă, îl evocă, îl indică fără a se confunda cu el. O insignă, de exemplu, a unei corporații nu este corporația însăși, ci numai semnul ei. Majoritatea semnelor utilizate de oameni, inclusiv cele lingvistice, au un caracter *arbitrar*, în înțelesul că nu au o legătură di-

rectă, necesară și deci perceptibilă și inteligibilă prin sine cu ceea ce semnifică, ci sînt fixate pe temeiul unui consens social, iar în continuare pe datină sau tradiție. [106]

Între drapelul sau stema unei țări și țara respectivă nu există o relație firească, naturală, ca între febră și boală, fum și foc, nori și ploaie, ci una strict convențională, imaginată de oameni, deci arbitrară. De aceea este de preferat ca semnele de acest gen să fie denumite *simboluri*. În orice caz acesta este sensul care se acordă termenilor antropologici de *homo loquens* și celui mai cuprinzător de *homo symbolicus*. [107]

Omul este o ființă grăitoare, semnificantă și simbolizantă, el este în stare să transforme totul, pînă și lucrurile cele mai materiale și mai străine de umanitate, ca pămîntul, apa, pietrele, vîntul, soarele, luna, stelele etc. în simboluri și deci în limbaj (verbal sau neverbal). Pămîntul, de pildă, sau marea sînt ceea ce sînt ele în mod obiectiv, independent de oameni, dar ele pot deveni, datorită acestora, simboluri : primul, simbol al producției, al procreării, al fecundității, al maternității ; a doua, simbol al nemărginirii, al forței invincibile, al monstruozității implacabile, al fascinației și al morții, cum ne arată folclorul de pretutindeni, începînd cu formele lui cele mai arhaice. [108]

Datorită limbii și capacității simbolice în general, care se realizează de regulă tot prin intermediul vorbirii și formează pînă la urmă tot un limbaj, omul își lărgește considerabil universul existențial, propria lui existență, dar în același timp — fapt nou, neîntîlnit la alte viețăți ale pămîntului — el își dublează atît universul existențial, cît și existența. Sau, pentru că ființa umană este una singură și constituie un tot indestructibil, e mai corect să spunem că omul se articulează ontologic bipolar, deci dialectic, într-o unitate complexă în care o parte este centrată asupra „lucrurilor", faptelor, realităților, altă parte asupra ideilor, simbolurilor, semnificațiilor. Între cei doi poli și „emisferele" configurate de ei există o relație foarte complexă, tot dialectică. Uneori lumea simbolică exprimă exact lumea reală, este semnul ei și atît, ca în cazul în care spunem București și nu înțelegem prin acest nume decît București. Alteori însă proiectăm pro-

priile noastre semnificaţii asupra lucrurilor, le scoatem astfel din universul lor propriu şi le trecem în universul simbolic. O balenă este o balenă, dar cînd se cheamă Moby Dick, ca în romanul lui H. Melville, ea capătă „proporţii de simbol“ (ca să folosim expresia bine cunoscută a lui Topîrceanu), ea rămîne tot o balenă, dar altfel de balenă decît toate celelalte, cu semnificaţii suprazoologice, pur noologice. Această dublă existenţă nu aparţine însă balenei ca atare, ci modului de a privi lumea în „dublă articulaţie“, caracteristic exclusiv oamenilor.

Se întîmplă însă tot atît de uşor, pentru că fenomenul este în însăşi logica procedeelor de simbolizare, deci inclusiv ale celor de verbalizare, ca oamenii să opereze exclusiv cu semnele sau simbolurile, adică să se plaseze şi să acţioneze numai în „emisfera simbolică“, fără a se mai preocupa de „emisfera reală“. Cu alte cuvinte, oamenii sînt în stare să acţioneze numai cu *vorbele* sau *simbolurile,* mai exact cu *semnificaţiile* lor, dar cu totul independent de vreo realitate extraverbală sau extrasimbolică, pe care eventual o semnifică. În loc să opereze, de exemplu, cu omul vinovat şi condamnat la moarte şi să-l execute chiar pe el, au fost cazuri în istorie, legal instituite, în care oamenii, în lipsa fiinţei reale, s-au mulţumit să aplice sentinţa asupra „efigiei“, a unei figuri artificiale, confecţionate dintr-un material oarecare şi, ceea ce este în fond singurul lucru extraordinar, toată lumea să fie mulţumită. Am asistat eu însumi, în decursul primului război mondial, în satul meu natal din Ţara Făgăraşului, la astfel de substituiri, la înmormîntări după toate datinele, organizate pentru cei dispăruţi pe front, sub forma unor trunchiuri de copac puse în locul lor în sicrie, ceea ce, departe de a fi diminuat jalea familiei şi a satului, le-a potenţat pînă la paroxism.

Efigia este o simplă reprezentare simbolică, deci nu poate fi confundată cu realitatea reprezentată, totuşi în logica existenţei umane, pe latura ei simbolică, este perfect posibil ca semnul să ia complet locul realităţilor semnificate, nu fraudulos, ci prin mecanisme sociale public instituite şi acceptate.

Resursele simbolismului nu se opresc nici aici. Oamenii lucrează adeseori cu simbolurile fără a se mai referi la ceea

ce simbolizează (la simbolizate), ceea ce înseamnă că simbolul însuşi este privit ca realitate, uneori ca o realitate mult mai „reală" şi mai „semnificativă" decît oricare din realităţile autentice. Prin mecanisme psihice, asupra cărora nu putem stărui, oamenii nu se mulţumesc să personifice elementele naturii sau ale vieţii (Zeus = zeul cerului şi al fulgerului, Neptun = zeul mării şi al furtunilor, Venus = zeiţa dragostei şi a frumuseţii feminine etc.), ci plăsmuiesc tot prin procedee simbolice, dar de astă dată inconştiente, fără nici o referire ştiută la vreo realitate exterioară, lucruri pe de-antregul ideaţionale, verbale, simbolice, cum sînt balaurii, smeii, ielele, spiritele, stafiile, iadul, raiul, nemurirea, diavolul, dumnezeu, care nu există nicăieri în afară de mintea oamenilor, de universul lor simbolic şi totuşi au jucat în decursul istoriei un rol dintre cele mai active şi profunde.

Iată cum au ajuns oamenii, datorită în primul rînd limbii, forţă simbolică şi simbolizantă prin definiţie, să creeze, alături de universul real, exterior şi anterior lor, un univers propriu, strict mental, spiritual, care însă, pentru ei, pentru modul lor de a fi, a gîndi, a simţi şi a acţiona, a fost şi continuă să fie, cel puţin pe unele planuri ale vieţii, tot atît de important ca şi cel real, de care se folosesc în alte direcţii ale vieţii. [109]

La un moment dat al dezvoltării sale, omul se găseşte situat într-o existenţă dublu articulată şi un univers tot dublu articulat :

— o articulaţie *obiectivă,* reprezentată de fiinţa biopsihică reală a omului, împreună cu mediul ei real de viaţă, mediul fizic şi social, deci şi cu nevoia unor procese neîncetate de adaptare (pasivă sau activă) asemenea tuturor vieţăţilor, cu diferenţe doar de dezvoltare ;

— o articulaţie *subiectivă,* tot atît de reală şi eficientă, reprezentată de fiinţa spirituală (ideaţională, imaginativă, conceptualizantă, verbalizantă, semnificantă, simbolizantă) a omului, împreună cu toate creaţiile lui de acest gen, fără nici o relaţie obligatorie cu cealaltă articulaţie şi fără nici o corespondenţă cu lumea celorlalte vieţuitoare.

Dubla articulaţie la care ne referim denotă, într-o nouă perspectivă, dubla apartenenţă a oamenilor la *natură* şi la

cultură, la *biologie* şi *noologie,* prima mai veche şi mai cuprinzătoare, paleoexistenţială, comună cu a strămoşilor animali şi a rudelor sale zoologice ; a doua mai nouă şi mai restrînsă, neoexistenţială, exclusiv, adică specific umană.

De aici natura contradictorie a fiinţei umane, adevărată „unitate a contrariilor", care o împinge simultan în două direcţii opuse : una „în jos", spre „animalitate", „biologie", „viaţă", spre valorile „carnale", „sensuale", „palpabile", „imediate" etc., alta „în sus", spre „umanitate", „spiritualitate", „creaţie", spre valorile „ideale", „imaginative", „imponderabile", „îndepărtate", — fără ca cele două tendinţe opuse să-şi găsească vreodată „odihna deplină", adică un echilibru desăvîrşit între ele.

Omul nu are de ales între aceste două existenţe sau universuri, pentru că amîndouă sînt ale lui în aşa măsură, încît fără ele n-ar mai fi ceea ce este, şi-ar pierde identitatea, — ci de ales exclusiv între diferitele formule posibile de echilibru.

Celebrul mit platonician al carului aerian cu doi cai conduşi de un vizitiu, dintre care unul tinde neîncetat să coboare spre pămînt, iar celălalt să urce spre cer, redă foarte plastic structura ontologică indestructibilă a fiinţei umane : problema vizitiului, adică a raţiunii, este să strunească în aşa fel caii, încît carul să nu fie izbit nici de „coaja pămîntului", nici de „bolta cerului".

„Carul" originar al omenirii — ca să ne păstrăm în acelaşi mit — condus de un „vizitiu" primitiv, avea în faţă, ca şi al nostru, aceeaşi alternativă ontologică, să coboare sau să urce *prea mult,* dar nu avea aproape nimic în spate, adică experienţa noastră, acumulată cu mari eforturi şi sacrificii timp de zeci de milenii, încît nu i-a rămas decît să caute mereu, pînă va găsi „drumul cel bun".

Pentru umanitatea aceasta foarte tînără, abia desprinsă de animalitate, nediferenţiată deocamdată de ea decît strict *mental,* tentaţia firească, am zice inevitabilă, n-a fost să se îndrepte „în jos", ci să se înalţe cît mai mult posibil „în sus". Ascensiunea aceasta n-a fost însă posibilă în acele timpuri decît *în imaginaţie,* adică strict ideaţional, verbal, simbolic.

Umanitatea primitivă n-a putut rezista şi deci şi-a dezlănţuit, fără nici o frînă critică, fără îndoieli şi fără scepticism, toate puterile imaginative, pînă la mulţimea plăsmuirilor pur verbale sau simbolice pe care noi, cei de azi, le taxăm cu dispreţ (evident nejustificat) drept stupide, neroade, absurde. Toate cercetările antropologice de dată recentă, cum am mai amintit, au ajuns însă la concluzia că omul primitiv nu a fost cu nimic mai prejos ca structură mentală decît noi, deosebirea constă exclusiv în experienţa culturală acumulată în răstimp. Cu alte cuvinte, omul primitiv este *numai* primitiv, nu şi *stupid*, ceea ce nu este nici pe departe acelaşi lucru. Dacă ni se pare *absurd* este numai din cauză că îl privim în perspectiva *noastră*, în loc să-l privim în perspectiva lui.[110]

4.5. Acum sîntem în măsură să înţelegem ceva mai bine răspunsul la întrebarea privind soluţiile pe care şi le-au dat primii oameni conştienţi de propria lor existenţă, propriilor probleme existenţiale, incertitudinilor care puneau stăpînire pe ei, anxietăţii care îi tulbura, groazei de moarte care îi invada, ca şi nevoii de comprehensiune, afirmare şi echilibru care îi frămînta.

Ca şi noi, aceştia nu doreau decît să trăiască şi să fie fericiţi, dar spre diferenţă de noi, cei din ţările avansate, ei nu aveau „de nici unele", condiţiile lor de viaţă, cum am arătat, erau extrem de *precare* şi *efemere*. Singura soluţie posibilă în acele împrejurări la probleme existenţiale atît de redutabile, de ordinul vieţii şi al morţii, nu era decît aşezarea la maximum posibil în ideaţie, în imaginaţie, în cuvînt, adică în ceea ce am numit convenţional „emisfera simbolică" a ontologiei umane. Ce înseamnă, în termeni foarte simpli dar foarte precişi, lucrul acesta ? Este ceea ce ne-a mai rămas de arătat în capitolul de faţă.

Confruntat de o ostilitate puternică, omul nu poate lua decît una sau mai multe din atitudinile următoare, în funcţie de opinia pe care şi-o face despre situaţie (despre raportul dintre forţele ostile şi propriile sale puteri de luptă) :

— să se dea bătut de la început, să renunţe la orice acţiune, ceea ce echivalează însă cu o înfrîngere totală, cu

urmări incalculabile pentru cei în cauză ; lucrul acesta s-a întîmplat de atîtea ori în istorie, dar niciodată pentru omenirea întreagă, încît „specia" ca atare n-a putut fi scoasă din luptă (ne referim la lupta pentru existenţă) ;

— să lupte cu orice preţ, pînă la epuizarea tuturor resurselor de care dispune, deci să-şi asigure în chipul acesta, dacă nu certitudinea, în orice caz *şansa* de a învinge sau de a se salva : lucru întîmplat şi el destul de frecvent, dar din nou, nu la nivelul întregii omeniri, ci numai al triburilor sau popoarelor luate în parte ;

— să nu se lase surprins de adversar, să se pregătească în chip adecvat pentru a-i face faţă, pentru a-l depăşi, şi deci a-l înfrunta cu succes, fie îngrozindu-l şi determinîndu-l să renunţe la luptă, fie asigurîndu-şi sie însuşi o apărare atît de puternică, încît să nu mai aibă motive de a se teme de nimic ;

— să caute un mijloc de a-l îmblînzi pe inamic, de a-l face inofensiv prin domolire, împăcare, prin stabilirea unor raporturi de simpatie, prietenie, cointeresare şi, în orice caz, de cooperare şi coexistenţă paşnică sau cel puţin de neutralitate ;

— să fugă din faţa ostilităţii şi să se retragă pe poziţii intangibile pentru inamic, să-şi organizeze astfel o lume a lui cît mai izolată cu putinţă şi mai departe de ameninţări, nesiguranţă şi adversităţi.

Omenirea tuturor timpurilor, deci ca o universală antropologică — începînd chiar cu primii oameni ajunşi la conştiinţă — a practicat cu perseverenţă şi adeseori cu succes mai ales ultimele trei categorii de soluţii, cîte una sau mai multe, în diferite combinaţii.

Oamenii primelor timpuri, de exemplu, n-au putut înfrunta pericolele şi neajunsurile existenţei decît într-o măsură foarte redusă cu mijloace *obiective* (unelte, arme, foc, capcane etc.), de aceea au recurs foarte devreme la o mulţime de mijloace *subiective*, mult mai uşor de inventat şi de folosit, chiar dacă eficienţa lor era mai puţin sigură.

Mijloacele acestea au constat în diferite forme de „echipare sufletească", de formare a unor credinţe sau convingeri că el, *omul*, este superior împrejurărilor ostile, că stă în pu-

terea lui să le înfrunte, să le înfrîngă, că este nu numai invincibil, dar este capabil să învingă orice, pe oricine etc. Este vorba deci de formarea unor „complexe de superioritate" (în înţeles adlerian), a unor mentalităţi şi atitudini neînfricate, eroice, în faţa vieţii.

Mecanismul este strict psihic, dar în anumite limite el este extrem de eficient. Îmi amintesc de o experienţă personală : în timpul unor cercetări de teren la Drăguş (Făgăraş), am intrat în căutare de informatori într-o gospodărie ţărănească însoţit de un flăcău din sat. Nici n-am intrat bine în curte că ne-am trezit atacaţi de un cîine voinic şi furios, lăsat liber de stăpîni, care plecaseră de acasă. Dîndu-mi seama de situaţie, eu am ieşit în stradă, dar tovarăşul meu, om al locului, s-a avîntat spre cîine, tot atît de tumultuos ca şi acesta, iar cînd s-au ciocnit unul de altul, l-a înfăşcat cu mare iuţeală şi l-a aruncat la cîţiva metri, ca pe o minge. Cîinele a fost atît de surprins şi de uluit, încît a început să chelăie şi a luat-o la fugă. „Doar n-o fi dihania aia de cîine mai tare decît mine" — a încheiat flăcăul episodul şi mi-am putut da astfel seama *de visu* ce înseamnă un „complex de superioritate", despre care învăţasem pe larg la universitate.

Tot de genul acesta de soluţii ţin credinţele, părerile sau convingerile oamenilor cu privire la existenţa unor destine, predestinaţii, ursite, soarte sau a unor forţe prielnice, prieteneşti, protectoare, pe lîngă cele neprielnice, ostile şi care pot interveni în favoarea lor sau cărora le pot cîştiga alianţa. Convingerea luptătorilor că ei au „steaua" lor, că sînt predestinaţi pentru isprăvi însemnate, că sînt apăraţi de forţe supranaturale etc., le dă încredere în ei, în ceea ce fac şi constituie deci pentru ei o întărire puternică, de cele mai multe ori şi eficientă.

„Metodele" îmblînzirii şi împăcării forţelor ostile, chiar dacă erau pur imaginare, duceau la rezultate similare : oamenii ajungeau la convingerea că primejdia a fost micşorată sau înlăturată, că au găsit soluţia căutată şi deci îşi recăpătau încrederea în ei înşişi, liniştea sufletească, echilibrul existenţial. Mulţimea practicilor menite să obţină bunăvoinţa unor forţe ostile prin ofrande, jertfe, fapte etc. demonstrează prezenţa

procedeului în istoria culturală a omenirii. Obiceiul aflat pe vremuri în multe părţi de la noi, pe cînd unii oameni mai credeau în invidia morţilor faţă de cei vii, de a arunca la masă din prima lingură de mîncare cîteva picături pe jos, pe care le considerau ca „partea morţilor", menite deci să-i îmbuneze cel puţin „simbolic", avea exact această semnificaţie.

În sfîrşit, strategia retragerii pe alt teren decît cel abordabil de puterile ostile este şi el tot atît de frecvent şi psihologic de eficient. În cadrul unei călătorii de studii în zona Bistriţei moldovene am văzut doi copii de 3—4 ani jucîndu-se în stradă. Unul îşi plimba mîna prin colbul gros al unor vremuri de secetă şi striga vizibil încîntat : „vin plutele, vin plutele", în timp ce al doilea îl privea cu neîncredere şi dispreţ, pînă nu s-a mai putut abţine, încît l-a întrebat : „tu nu vezi, prostule, că e mîna ta ?" Cel vizat a fost atît de surprins de această atitudine şi atît de afectat, încît s-a oprit din joacă şi a început să plîngă. I s-a spulberat un joc al imaginaţiei, un vis în care se închipuia plutaş, ceea ce ar fi dorit să fie în realitate, dacă n-ar fi fost oprit de vîrsta lui prea mică. În lipsa unor mijloace reale, el a recurs la cele imaginare şi s-a simţit atît de fericit, încît smuls din reverie, a plîns ca şi cum ar fi fost lovit sau trezit cu violenţă dintr-un somn efectiv. În toate timpurile, din cele mai vechi, oamenii s-au refugiat în astfel de vise cu ochii deschişi, care le-au servit adeseori de substitute pentru ceea ce li se refuza în realitate.

În luptele lor existenţiale pentru fortificarea şi promovarea vieţii, oamenii au mai utilizat şi alte mijloace psihologice şi noologice, dar mult mai difuze, mai puţin conturate, cum sînt iubirea şi ura, simpatia şi antipatia, afecţiunea şi indiferenţa, admiraţia şi dispreţul, lauda şi denigrarea, adeziunea şi respingerea, generozitatea şi cruzimea, bunătatea şi răutatea, iertarea şi răzbunarea ş.a.m.d., care toate i-au lărgit neîncetat potenţialul de luptă şi de adaptare la viaţă, pe care nu le putem aminti decît în treacăt.

Soluţiile principale pe care le-am înşirat mai înainte, spre deosebire de cele din urmă, mai puţin tipice (atipice) au luat

însă forme istorice din ce în ce mai dezvoltate, în general instituționalizate și cristalizate în tradițiile și organizațiile culturale ale tuturor populațiilor de pe glob. Ele poartă numele generice de magie, religie și mitologie, cu numeroase elemente de înțelepciune (filosofia primară) și au avut, cum vom vedea, justificarea lor în situațiile „sălbatice" și „barbare" ale istoriei, în imposibilitatea oamenilor din acele vremuri de a se integra pe alte căi în propria lor existență. Și, tot atît de cert, ele au avut, pentru acele vremuri extrem de grele, funcții utile, efecte binefăcătoare, mai ales prin faptul că au dat lumii și vieții, existenței umane în general, o anumită *semnificație*, fără de care oamenii s-ar fi situat în absurd și deci în haos. Datorită acestor instituții primitive, omenirea arhaică a repurtat numeroase succese, a evitat eșecuri fatale și deci a rezistat, a reușit să supraviețuiască și s-a dezvoltat mai departe. Dar ceea ce este important pentru obiectivele analizelor noastre prezente, este faptul, examinat pe larg în capitolele următoare, că toate cele trei instituții străvechi, adică magia, religia și mitologia, au avut și implicații sau aspecte literare din ce în ce mai puternice și mai bine conturate, pînă la posibilitatea, realizată cel puțin parțial în Grecia antică (perioada de apogeu), de a se constitui o literatură propriu-zisă (și „mare" și „pură"), desprinsă deci nu numai de magie și religie, dar pînă și de mitologie (în sens de *credință*, nu de *tehnică artistică*). Trecerea aceasta, care marchează, fără îndoială, un moment fundamental (un adevărat „salt calitativ") în istoria literaturii, nu s-a ivit însă, și din punct de vedere *istorist* nici nu s-ar fi putut ivi, fără o lungă, foarte lungă pregătire, fără o „gestație culturală" sau „geneză structurantă", singura care ne permite să înțelegem exact modul specific de a fi al literaturii universale.

4.6. Înainte însă de a aborda cele trei probleme enunțate, adică raporturile istorice străvechi dintre „literatură și magie" (cap. 5), „literatură și religie" (cap. 6) și „literatură și mitologie" (cap. 7), este foarte util să ne reamintim că fenomenele de acest gen sînt tratate pînă azi (mă refer nu numai la țările socialiste, ci mai ales la cele capitaliste) în două maniere profund diferite, după atitudinea pe care o au autorii

respectivi față de magie, religie și mitologie. Cei care cred în ele (în toate sau numai în unele din ele), adică le consideră ca adevărate, în sensul, de exemplu, al antropologilor culturali ridicați dintre misionarii creștini (catolici, protestanți etc.), admit nu numai o influență a celor trei instituții asupra literaturii, ceea ce este imposibil de contestat, dar și o influență directă a unor forțe supranaturale, de exemplu posibilitatea ca marii creatori de literatură să fie dirijați direct de divinitate prin diferite mijloace asupra cărora nu este cazul să stăruim (extaz, revelație, viziune, inspirație, intuiție, vise etc.). Pentru cei care nu cred în magie, religie și mitologie, lucrurile se prezintă cu totul altfel. Pentru aceștia este vorba de simple fenomene istorice ivite în anumite perioade ale dezvoltării umanității din anumite cauze, în anumite contexte socio-culturale, cu anumite efecte etc., pentru a fi apoi din ce în ce mai contestate, mai criticate și în cele din urmă complet negate (ateismul științific). Poziția aceasta este reprezentată în zilele noastre cu maximă consecvență, pe baze științifice de nezdruncinat, mai ales de *materialismul istoric*, adoptat și de noi în întreaga dezbatere care urmează.

Ideia principală a marxismului în materie de *religie* (complex socio-cultural care cuprinde, de la un moment dat al istoriei, cum vom arăta pe larg, atît *magia*, cît și *mitologia*) este că ea nu este un fenomen întîmplător, operă artificială a unor interesați. „Concepțiile după care toate religiile... — scrie F. Engels — ar fi opera unor șarlatani... nu mai puteau satisface pe nimeni de cînd Hegel pusese în fața filosofiei sarcina de a demonstra dezvoltarea rațională a istoriei universale". (Marx-Engels, Despre religie, ESPLP, 1958, p. 175). De fapt „numai marxismul a știut să dezvăluie pînă la capăt esența religiei" (op. cit., p. 6), arătînd că „nu este altceva decît oglindirea fantastică în mințile oamenilor a forțelor exterioare care dominau viața lor de toate zilele, o oglindire în care forțele pămîntești iau forma unor forțe suprapămîntești". (F. Engels, în op. cit., p. 138). Sau, după o analiză foarte riguroasă a lui K. Marx: „Fundamentul criticii religioase este: *omul creează religia*, nu religia creează pe om. Și anume: religia este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care nu s-a găsit încă pe sine, sau

s-a pierdut din nou. Dar *omul* nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului*, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, *o concepție răsturnată despre lume*, pentru că însuși statul, societatea constituie o *lume întoarsă pe dos*. Religia este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară..., entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și de justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenței omenești, pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată". (*Op. cit.*, p. 37—38, subl. în orig.). Lucrurile s-au petrecut așa pentru că omenirea primelor timpuri, care „nu s-a găsit încă pe sine", era foarte puțin dezvoltată și deci foarte apropiată de animalitate. Cum a arătat F. Engels: „Toate aceste reprezentări false despre natură, despre ființa omului însuși, despre spirite, puteri magice etc., nu au la bază de cele mai multe ori decît un element economic negativ; dezvoltarea economică redusă a perioadei preistorice are drept completare, iar pe alocuri și drept condiție, ba chiar drept cauză, reprezentările false despre natură". (*Op. cit.*, p. 255).

Dar dacă lipsa unui suport tehnico-economic a făcut ca omenirea să creeze magia, religia și mitologia, înseamnă că știința este obligată să se întrebe la ce anume i-au servit ele, ce funcții istorice au îndeplinit. Răspunsul cel mai profund l-au dat tot clasicii marxismului, tocmai din cauza că ei au fost cei dintîi în istoria gîndirii care și-au dat seama de adevărata esență a religiei. „Mizeria *religioasă* — scrie K. Marx — este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după cum este și spiritul unor orînduiri lipsite de spirit. Ea este *opiu* pentru popor". (*Op. cit.*, p. 38, subl. în orig.). Nu se putea da o definiție mai adecvată decît aceasta. Religia a fost „opiu" nu numai după scindarea societății în clase sociale antagoniste, deci ca instrument ideologic al exploatării omului de către om, dar și înainte, din cauza stării economice și culturale înapoiate, a unei mizerii existențiale și a conștiinței din ce în ce mai clare a acestei mizerii. În vremurile primitive și arhaice de care ne ocupăm aici, omenirea și-a creat singură

acest „opiu", pentru a îndura mai ușor suferințele, pentru a-și da *o iluzie* de forță și de fericire, pentru că, după formula de neînlocuit a lui K. Marx, se găsea în „*o situație care are nevoie de iluzie*". (Op. cit., p. 38, subl. în orig.).

Evident, K. Marx nu se referă la *opiu* în accepțiunea propriu zisă a termenului, adică în sens „farmacologic", ci în sens figurat, metaforic. E necesar deci să ne întrebăm: de ce mijloace s-a folosit complexul magie-religie-mitologie pentru a obține efecte de „opiu", adică de a provoca o „fericire iluzorie" într-o perioadă atît de înapoiată a dezvoltării omenirii încît o „adevărată fericire" era încă *imposibilă*; iar, în continuare, ce urmări au avut aceste mijloace, o dată create și utilizate, pentru epocile ulterioare ale culturii sau civilizației. Acestea sînt problemele principale pe care le tratăm, pe urmele clasicilor marxismului și în spiritul concepției lor despre istorie (materialismul istoric), în toate capitolele care urmează.

Teza fundamentală, enunțată prima oară tot de clasici, e că în fazele străvechi ale dezvoltării omenești magia, religia și mitologia au fost *necesare*, în înțelesul că au corespuns anumitor *nevoi* și ca atare ele au avut și unele *funcții pozitive*, alături de altele *negative*. Referindu-se la „Începutul mitologiei și al eposului" adică exact la problema reluată de noi în cartea de față, Karl Marx, conspectînd „Societatea antică" a lui Lewis Morgan, întemeietorul antropologiei sociale și culturale materialist-istorice, scrie textual: „Pe treapta de jos a barbariei au început să se dezvolte însușirile superioare ale omului. *Demnitatea, elocvența, sentimentele religioase, sinceritatea, bărbăția, curajul au devenit acum trăsături generale de caracter, dar odată cu ele au apărut cruzimea, trădarea și fanatismul. În domeniul religiei se manifestă cultul* stihiei cu *noțiuni confuze despre idolii personali* și despre *marele spirit; versificația primitivă, casele comune* și *pîinea de porumb* — toate țin de această perioadă. (...) *Imaginația*, acest mare dar care a contribuit atît de mult la dezvoltarea omenirii, a început *acum să creeze literatura nescrisă a miturilor, legendelor și tradițiilor* exercitînd deja o influență covîrșitoare asupra neamului omenesc." (Marx-Engels despre artă, vol. I, București, Editura politică, 1966, p. 262).

Ceea ce adăugăm noi în cartea de față este ideea acceptată de toți reprezentanții moderni ai psihologiei și pedagogiei privind dezvoltarea însușirilor psihice : cu cît o însușire este mai solicitată și deci mai exercitată, cu atît ea se dezvoltă mai mult. Fiind vorba prin excelență de activități psihice „fantastice", „imaginative", de pură „închipuire" și „plăsmuire", complexul magie-religie-mitologie a contribuit, alături de alte activități asemănătoare, tocmai la dezvoltarea — uneori pînă la paroxism — a *imaginației*, fără de care omenirea n-ar fi fost capabilă să ia avîntul gigantic pe care l-a luat în toate domeniile lui de creație și manifestare, inclusiv al artei și al literaturii. Cu timpul, obiectul lor inițial, adică magico-religios și mitologic, a slăbit, iar în cele din urmă a dispărut, dar *imaginația omenirii*, dezvoltată prin mijlocirea lor, a rămas și continuă să-și dea roadele ei firești.

Arătăm în plus, dar în aceeași direcție de idei, dealtfel tot pe baza unor afirmații nesistematizate ale clasicilor, uneori simple intuiții de geniu, faptele acumulate de antropologia culturală și istoria civilizațiilor în ultimele decenii, care arată foarte pe larg și fără posibilitatea nici unei îndoieli că magia, religia și mitologia au folosit încă de la ivirea lor și cu atît mai mult în fazele lor mai avansate, pînă în evul mediu tîrziu și într-o măsură oarecare pînă azi, pe lîngă mijloacele lor specifice (invulnerabilitate, imortalitate, mîntuire etc.), extrem de numeroase și variate *mijloace artistice*, între care și *mijloace literare*, contribuind astfel, în interesul lor propriu și după logica lor particulară, la dezvoltarea artelor și a literaturii.

Ne încadrăm astfel în chip deliberat în știința marxistă a literaturii. Cum a arătat pe larg Ion Ianoși : „Marx, Engels și Lenin nu au scris nici o lucrare specială de estetică. Și sînt totuși întemeietorii unei estetice". (Prefață la Marx-Engels-Lenin despre literatură și artă, Texte alese, sistematizate și comentate de Ion Ianoși, București, Editura Minerva, 1974, p. X). În ce constă această estetică, esențială și pentru antropologia artistică și literară ? În „renunțarea la orice purism, estetism, autonomism, în folosul unei mai suple per-

spective duale: opera de artă devine finalmente un univers de sine stătător și în acest sens *autonom* — dar grație unui proces de formare prin excelență *eteronom*, pe parcursul căruia beneficiază de toate inmixtiunile unui mediu înconjurător «străin», la remodelarea și propășirea căruia contribuie, la rîndu-i neîncetat. — Pe cei trei gînditori acest proces de constituire organic, cu laturi intercondiționate și reciproc determinate, îi preocupă mai presus de toate. De aceea *esteticul* ei îl explică în strînsă și permanentă legătură cu *extra-esteticul* economic, politic, etic, filosofic, în a căror perspectivă (și numai în a căror perspectivă) el ajunge să ființeze în cele din urmă delimitat și singularizat în opera de artă. «Structura» depinde de «geneză» — ca să invoc doi termeni asiduu vehiculați astăzi, între care unii vor să opteze în loc să-i împletească. Structura este parte a structurilor, care structuri devin și redevin fără încetare, modificîndu-și în consecință partea. Lucien Goldmann vorbește de «structuralismul genetic», dar ar fi poate mai nimerit un accent invers, în sensul acelei *geneze structurante* pe care Georg Lukács a căutat să o surprindă, istoric și logic, în scrierile sale și cu deosebire în finala sa *Estetică*." (Ion Ianoși, *op. cit.*, p. XI.).

Acesta este și punctul nostru de vedere, adică al unei antropologii literare materialist-istorice, același ca și cel adoptat în „Sociologia literaturii" din 1973. Înainte de a deveni *literatură*, adică o activitate umană spirituală relativ independentă, „autonomă", ea a fost inclusă, împreună cu toate celelalte activități socio-culturale, în cadrul unor culturi sau civilizații *nediferențiate*, în care ideologia magico-religioasă a avut, milenii de-a rîndul, un rol predominant. Acest „extra-estetic", dependent la rîndul lui, cum am văzut, de infrastructura social-economică, a influențat de aproape, pînă la formarea unei adevărate „geneze structurante" și literatura. Evident, conținutul acesteia s-a modificat mereu, datorită noilor existențe sociale (orînduiri sociale) intervenite în răstimp, care nu mai au nimic magic, nici religios, nici chiar mitologic. În zilele noastre literatura reflectă tot mai mult probleme reale, bucurii aevea, aderențe tot mai profunde și mai conștiente la realitate și la construirea viitorului. Ea păstrează însă din geneza ei multimilenară, „geneză struc-

turantă", cum vom vedea, numeroase tehnici poetice, mijloace de încîntare şi deci de influenţare a conştiinţelor, sensibilităţi sporite pentru tot ceea ce este extraordinar, excepţional, eroic şi grandios, adică „supraomenesc", în sensul oamenilor, care *există*, nu al divinităţilor, care *nu există.*

Deci nu ne gîndim nici un moment să susţinem că magia, religia şi mitologia au influenţat literatura prin ceea ce ar fi avut ele „supranatural", pentru că supranaturalul este o simplă ficţiune, o iluzie a omenirii din stadiul copilăriei, ci exclusiv prin ceea ce au avut ele *omenesc*, adică *real*, controlabil *istoric*. Dacă, aşa cum a arătat K. Marx şi după el toţi marxiştii, „*omul creează religia*, nu religia îl creează pe om", adevăr imposibil de contestat de pe poziţii ştiinţifice, înseamnă că magia, religia şi mitologia, împreună cu artele şi literatura cultivate în cadrul lor, nu oglindesc forţe creatoare supranaturale, divine, ci forţe perfect *naturale*, *omeneşti*. A analiza complexul magie-religie-mitologie şi activităţile desfăşurate milenii de-a rîndul în cuprinsul lor, înseamnă în realitate a analiza formarea şi ascensiunea omului, trecerea lui de la o mentalitate animalică, la o mentalitate magico-religioasă, iar de la aceasta, în continuare, la o mentalitate tehnico-ştiinţifică. De aceea nu trebuie să pierdem din vedere nici o clipă că lucrarea noastră nu este de „teologie" („ştiinţă" fără obiect), ci de *antropologie literară*, adică de ştiinţă a omului şi a manifestărilor sale istorice de viaţă, printre care literatura a ocupat, de timpuriu, un loc important, împreună cu alte activităţi ale oamenilor, care nu intră însă în preocupările cărţii de faţă.

NOTE

[87] Cf. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss, ed. 4, Paris, P.U.F., 1968, ca şi P. de Bie, C. Lévi-Strauss, J. Nuttin et E. Jacobson, *Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur : sociologie, psychologie sociale et anthropologie culturelle*, Paris, Unesco, 1954.

[88] Vezi G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, ed. îngrijită de Ch. W. Morris, The University of Chicago Press, 1967 ; C. Gordon and K. J. Gergen, eds., *The Self in Social Interaction*, vol. I, New York,

Wiley, 1968 ; P. Lecky, *Self-Consistency : A Theory of Personality*, Long Island, N. Y., Island Press, 1945. Cf. și E. A. Tiryakian, *Sociologism and Existentialism : Two Perspectives in the Individual and Society*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1962.

[89] Vezi L. S. Vîgotski, Istoria dezvoltării funcțiilor psihice superioare, în *Opere psihologice alese*, vol. I, cu o prefață de Vasile Pavelcu, București, E.D.P., 1971, ca și S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință : Despre locul psihicului în conexiunea universală a fenomenelor lumii materiale*, trad. din l. rusă, București, Editura Științifică, 1960. Cf. și Mihai Ralea și Traian Herseni, *Introducere în psihologia socială*, București, Editura Științifică, 1966.

[90] Cf. E. Schreider, *La biologie humaine*, ed. 2, Paris, P.U.F., 1967, dar mai ales G. Viaud, *L'intelligence*, ed. 12, Paris, P.U.F., 1967, și J. Piaget, *Biologie și cunoaștere*, trad. L. Damian și O. Madan, Editura Dacia, 1971.

[91] De ex. L. L. Bernard, *Instinct : A Study of Social Psychology*, New York, Harper, 1924. Pentru poziția contrară, instinctivistă : W. McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, ed. 31, London-Edinburgh, Luce, 1960.

[92] Cf. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Flammarion, 1889 ; S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1926, *Le rêve et son interprétation*, trad. Hélène Le Gros, Paris, N.R.F., 1925, *La science des rêves*, trad. Meyerson, Paris, Alcan, 1926, *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1927, *Métapsychologie*, Paris, Payot, 1968 ; Geza Roheim, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, 1967 ; A. Adler, *Le tempérament nerveux*, Paris, Payot, 1926, același, *Menschenkenntnis*, ed. 4, Leipzig, S. Hirzel, 1931 ; C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient*, ed. 2, Genève, Georg et Co., 1963, *L'homme à la découverte de son âme*, ed. 6, Paris, Payot, 1962, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève-Paris, Georg et Comp., 1953 ; M. Klein, *Essais de psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967 ; J. L. Moreno, *Fondements de la sociométrie*, Paris, P.U.F., 1954.

[93] Cf. J. Piaget, *La psychologie de l'intelligence*, Paris, P.U.F., 1967, *Epistemologia genetică*, trad. I. Pecher, Cluj, Editura Dacia, 1973 ; G. Viaud, *L'intelligence*, ed. 12, Paris, P.U.F., 1967 ; Gilles-Gaston Granger, *La raison*, ed. 5, Paris, P.U.F., 1967 ; J. Bernis, *L'imagination*, ed. 5, Paris, P.U.F., 1966 ; J. C. Filloux, *La personnalité*, ed. 6, Paris, P.U.F., 1967 ; P. Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, London, Collins, 1959 ; Mihai Ralea, *Explicarea omului*, București, Editura „Cartea Românească", 1946 ; N. Mărgineanu, *Condiția umană : Aspectul ei bio-psihico-social și cultural*, București, Editura Științifică, 1973.

[94] În afară de operele clasice ale lui Laplace, Cournot etc. vezi E. Borel, *Le hazard*, Paris, Alcan, 1914 ; J. Second, *Hazard et contingence*, Paris, Payot, 1938 ; M. Boll, *Les certitudes du hazard*, ed. 2, Paris, P.U.F., 1971 ; A. Girard, *La réussite sociale*, Paris, P.U.F., 1967 ; J. Ohana, *La chance : Psychologie du succès*, Paris, P.U.F., 1948.

[95] Vezi mai ales B. Pascal, *Pensées*, diferite ediții, noi folosim cea îngrijită de L. Brunschwig, Paris, Hachette, 1923.

[96] Cf. F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven: Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern*, München, Reinhardt, 1924; R. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker*, ed. 2, Leipzig-Berlin, Teubner, 1923; D. Essertier, *Les formes inférieures de l'explication*, Paris, Alcan, 1927; L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910 și *la Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922; F. Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York, Macmillan, 1911; O. Leroy, *La raison primitive: Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Paris, Geuthner, 1927. Pentru aspectele filosofice ale comprehensiunii: J. Freund, *Les théories des sciences humaines*, Paris, P.U.F., 1973 și D. Hollier, red., *Panorama des sciences humaines*, Paris, N.R.F., 1973.

[97] Vezi J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*, Paris, Flammarion, 1927 și *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Flammarion, 1926. O dezbatere largă și temeinică a problemei în L. S. Vîgotski, *Opere psihologice alese* (cit. supra).

[98] Cf. J. H. Breastedt, *La conquête de la civilisation*, editée par E. W. Ware, Paris, Payot, 1945; A. M. Hocart, *Les progrès de l'homme*, trad. G. Montandon, Paris, Payot, 1935; E. Rohde, *Psyché: Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, ed. fr., A. Reymond, Paris, Payot, 1928. Cf. pentru țara noastră Vladimir Dumitrescu, *Arta preistorică în România*, Editura Meridiane, 1974 și lucrarea noastră *Forme străvechi de cultură poporană românească*, (în curs de apariție la Editura Dacia, Cluj-Napoca).

[99] Cf. R. R. Schmidt, *L'aurore de l'esprit humain*, trad. J. Nippgen, Paris, Payot, 1936.

[100] Cf. de ex. Ludwig Klages, *Von Wesen des Bewusstseins*, ed. 3, Leipzig, Barth, 1933, dar mai ales lucrarea principală a aceluiași, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vol., Leipzig, Barth, 1929—1932. Vezi pentru alte poziții, tot atît de elocvente, Nicolae Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației*, București, Editura Științifică, 1969.

[101] La fel trebuie privite și diferențele sociale, culturale, lingvistice etc., extrem de mari de la o comunitate la alta. Margaret Mead, de exemplu, notează: „Unele graiuri sînt bogate în imagini și simboluri; altele sînt tot atît de despuiate și de clare ca visarea unui gramatician", — ceea ce nu este indiferent pentru dezvoltarea literaturii. După aceeași cercetătoare, unele comunități neglijează artele în favoarea altor activități, pe cînd altele, dimpotrivă, le dezvoltă la maximum. M. Mead, Bases culturelles pour comprendre la littérature, în *Anthropologie comme science humaine*, trad. E. Le Quéré, Paris, Payot, 1971, p. 229—230. „Diferențialele" nu desființează însă „universalele".

[102] Karl Marx și Friedrich Engels, Ideologia germană, în *Opere*, vol. 3, București, Editura Politică, 1958, p. 31.

[103] Vezi de ex. James Frazer, *La crainte des morts dans la religion primitive*, 3 vol., Paris, Nourry, 1934—1937. Să ne amintim de teza lui Fr. Nietzsche, după care grecii antici, dîndu-și seama de vîrtejurile întunecate și iraționale ale existenței, și-au creat pentru compensație sau corectare, o mitologie senină. „Pentru ca să poată trăi, grecii au fost

nevoiți să-și plăsmuiască zeii" *(Die Geburt der griechischen Tragödie).* Religia însă, cel puțin în formele ei primitive, adeseori sporește motivele de spaimă și incertitudine, adăugînd la forțele naturale, nestăpînite încă de oameni, forțe supranaturale, imaginare, dar tot atît de sălbatice, unele arbitrare, răzbunătoare, chiar sîngeroase (sacrificii umane, canibalism ritual etc.) Pînă și religiile mai evoluate au promovat credințe absurde în forțe ale răului, demoniace, satanice, diavolești, drăcești etc., alături de cele ale binelui. Cf. și Th. H. Robinson, *Introduction à l'histoire des religions*, trad. G. Roth, Paris, Payot, 1929.

104 R. R. Schmidt, *L'aurore de l'esprit humain,* (cit. supra), p. 26.

105 R. R. Schmidt, *op. cit.*, p. 179.

106 Cf. pentru detalii lucrarea noastră *Sociologia limbii,* București, Editura Științifică, 1975.

107 Cf. Georges Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

108 Cf. de ex. A. H. Krappe, *Mythologie universelle,* Paris, Payot, 1930.

109 Cf. André Martinet, sub dir., *Le langage* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, N.R.F., 1968 ; Jean Poirier, sub dir., *Ethnologie générale* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, N.R.F., 1968 ; J. Kristeva et al., eds., *Essais in Semiotics* (cit. supra). Pentru corelațiile de ansamblu, vezi și Talcott Parsons and Edward A. Shils, eds., *Toward A General Theory of Action,* ed. 9, New York, Harper, 1962.

110 Cf. Alexander Marshack, *The Roots of Civilization* (cit. supra), iar pentru problemele teoretice și metodologice, Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory : A History of Theories of Culture,* London, Routledge and Kegan Paul, 1968, același, *Culture, Man, and Nature : An Introduction to General Anthropology*, New York, Crowell, 1971.

5

LITERATURĂ ȘI MAGIE

5.1. Despre magie s-a scris enorm, în plus ea a provocat extrem de multe și pasionante discuții teologice, filosofice, antropologice, etnologice, mai ales în problema legăturilor genetice, structurale și funcționale cu religia și în problema raporturilor cu gradul de dezvoltare a vieții mentale și spirituale a oamenilor care au creat-o, au crezut în ea și au practicat-o.

Pentru noi, aici, controversele acestea, deși foarte instructive în alte perspective, nu interesează, pentru că un fapt este sigur : nimeni nu contestă existența istorică a magiei și nici extraordinara ei răspîndire pe întreaga suprafață a pămîntului, chiar dacă în zilele noastre, cum este firesc, știința o condamnă și o consideră nu numai ca o superstiție, ceea ce este sigur, dar și ca o șarlatanie, ceea ce, tot atît de sigur, n-a fost în toate timpurile și toate locurile.

Abia în vremurile noastre, de la răspîndirea științelor pozitive, bazate pe experiment și calcul matematic, „mentalitatea magico-religioasă“ a devenit incompatibilă cu civilizația, începînd să fie considerată cu drept cuvînt ca o supraviețuire sau rămășiță a unor culturi depășite.

Masa mai puțin cultă a populației terestre, membri ai tuturor bisericilor din lume, ca și un număr mare de intelectuali de formație idealistă din țările capitaliste, cum sînt de pildă teosofii, spiritiștii, misticii etc. manifestă o mare credulitate și toleranță față de magie, chiar dacă nu o practică neapărat.

Nici problema aceasta nu este importantă pentru tematica noastră : fenomenele care trebuie să ne rețină atenția pentru că sînt foarte semnificative pentru geneza literaturii, sînt ale universalității magiei în civilizațiile mai vechi, în orice caz în toate cele primitive și arhaice, și extraordinara ei identitate de esență, fără posibilitatea de a fi explicată prin originea comună, prin difuziune sau prin influențe reciproce.

Cel dintîi antropolog de specialitate care a atras atenţia asupra universalităţii fenomenelor magice şi a altor asemănări izbitoare între oamenii de pe întreaga suprafaţă a pămîntului a fost E. B. Tylor. Tot el a propus explicaţia acestor „universale culturale", cum am văzut că se spune în zilele noastre, pe baza identităţii mentale a „oamenilor primitivi", adică necultivaţi tehnico-ştiinţific. [111]

Azi se tinde, cum am arătat pe larg în capitolele anterioare, spre explicaţii asemănătoare, dar cu mai multă temeinicie din cauza unei documentări mult mai vaste şi a unei metodologii mult mai riguroase.

Cum au ajuns oamenii primelor timpuri la ideile şi practicile magiei ?

În lipsa unor date preistorice clare, imposibil de obţinut numai pe temeiul rămăşiţelor materiale scoase la iveală de săpăturile arheologice şi nici de reconstituit numai din primele scrieri, care sînt de dată relativ recentă (aproximativ 10 milenii faţă de 80—100), antropologii recurg, cu titlu euristic, la datele etnografice din epocile istorice, culese „pe viu" de la populaţii aflate pe trepte înapoiate de cultură sau civilizaţie, (lipsite de exemplu de agricultură, de creşterea animalelor, de folosirea şi prelucorarea metalelor, rămase deci în faza culesului, a vînătoarei sau foarte aproape de ele). Aceste date arată, într-un număr foarte mare, că populaţiile nedezvoltate admit, fără nici o excepţie, existenţa unor „puteri" sau „forţe" — învăţaţii ar spune energii — în desfăşurarea lumii înconjurătoare şi a propriei lor vieţi şi activităţi, situate mai presus de oameni, mai puternice decît ei, ceea ce este adevărat. Ele interpretează însă greşit această realitate, o generalizează arbitrar şi îi atribuie proprietăţi *supranaturale*, deci pur *imaginare*. Credinţa în astfel de „forţe mistice" a fost stabilită pentru prima oară, cu toată rigoarea cuvenită, de R. H. Codrington, în celebra sa lucrare despre melanesieni, publicată în 1891. [112] Iată textul care ne interesează :

„Spiritul melaneseian este complet pătruns de credinţa într-o putere sau influenţă supranaturală căreia i-a dat aproape universal numele de *mana*. Mana este cea care îndeplineşte tot

ceea ce depășește puterea obișnuită a oamenilor sau se situează în afara proceselor normale ale naturii. (...) Anumite formule... au puterea să îndeplinească anumite lucruri: aceste formule sau farmece se numesc *mana*. (...) Toate spiritele dezincarnate o au ...ca și unii oameni. (...) Un farmec este puternic pentru că numele unui spirit sau al unei stafii, exprimat în formă de cuvinte, îi conferă puterea pe care stafia sau spiritul o exercită prin intermediul său. Astfel, orice reușită remarcabilă este o dovadă că omul posedă *mana*." [113]

Termenul *mana* a avut succes în antropologie, el a ajuns în curînd să semnifice orice „forță imaterială, invizibilă, care operează în spatele vizibilului", după concepțiile „primitive". [114]

Credința în *mana* este probabil prima tentativă istorică de a depăși „fizica" spre „metafizică", de a trece dincolo de datele simțurilor organice într-o lume strict imaginară, bazată nu pe „datele obiective" ale realității, ci construită mental, pe temeiuri pur interpretative, dintr-o nevoie elementară de a explora lumea și a o înțelege, dar nu de dragul înțelegerii, ci al avantajelor concrete de viață care decurg totdeauna din astfel de operații.

După James Frazer, magia este încercarea oamenilor de a capta în favoarea lor aceste forțe supranaturale, cum au încercat apoi, cu rezultate mult mai perceptibile, să capteze energia apei, a vîntului, a aburului. Lucrul acesta înseamnă că *magia* a fost în primul rînd o *tehnică*, nu o *doctrină*: ea consta dintr-o mulțime de mijloace materiale și simbolice (mai ales verbale) folosite după analogia cu *uneltele*, pentru a pune stăpînire pe forțele supranaturale, iar prin intermediul acestora și asupra celor naturale, și a le mînui apoi în continuare pentru rezolvarea unor probleme presante. [115] Magia era folosită în scopuri foarte diferite, ca apărarea de o ostilitate periculoasă, reușita la vînătoare sau pescuit, vindecarea de o boală gravă, obținerea iubirii din partea unei persoane indiferente, prevenirea unei calamnități, pieirea unui dușman, izbînda într-o bătălie. Orice era pasibil, în ochii adepților, de o rezolvare cu ajutorul magiei. [116] De aici și împărțirea clasică a

ei în *magie neagră* și *magie albă,* după cum era folosită împotriva (răufăcător) sau în favoarea cuiva (binefăcător). [117]

După *tehnica de producție,* inaugurată prin confecționarea primelor unelte de muncă, și *tehnica de comunicare,* inaugurată prin inventarea vorbirii, s-a constituit astfel o nouă „*tehnică*", cea *magică,* dar de astă dată strict *imaginară* (potrivnic opiniei celor implicați), menită să capteze forțe, tot închipuite, pentru a satisface unele nevoi profunde, implacabile, ale unei umanități primitive.

Tehnica propriu-zisă, numită cu un termen general *mecanică* (unelte, instrumente, arme, mașini, instalații) face parte din „emisfera reală" a existenței omenești, ea ne ajută să ne adaptăm la împrejurările *naturale* și eventual să punem stăpînire pe forțele externe sau interne, în măsura în care sînt tot *naturale* sau cel puțin *reale* (chiar dacă sînt artificiale).

Tehnica lingvistică este dublu articulată, ea ține pe de o parte de „emisfera reală", pentru că servește scopuri palpabile de comunicare și înțelegere între oameni, fără de care conviețuirea și cooperarea ar deveni foarte anevoioase, iar dezvoltarea istorică aproape imposibilă ; pe de altă parte de „emisfera simbolică", pentru că deschide, pentru cei care o folosesc, posibilitatea de a se situa într-o lume conceptuală, verbală, simbolică, deci strict mentală, iar uneori într-o lume pur imaginară, adică pe de-a întregul închipuită. Ea constituie astfel o punte sau un pod între cele două „emisfere", o zonă de trecere între ele și deci de unire și configurare.

În sfîrșit, tehnica magică aparține integral „emisferei simbolice", ea operează exclusiv cu mijloace imaginare și acționează, în cazurile în care este într-adevăr eficientă, numai asupra conștiinței, în special asupra imaginației și asupra zonelor influențabile într-un fel sau altul prin intermediul acestora (cazul tipic al sugestiei, hipnotismului, psihosomaticii, psihoterapiei etc.).

Antropologia distinge deci cu bună dreptate cele două tehnici extreme care, deși în practica vieții apar uneori perfect îmbinate, teoretic, mai exact la nivel de definiție, se exclud reciproc : tehnica proprie „emisferei reale", pe care

o numeşte *„mecanică“* şi tehnica proprie „emisferei simbolice“, pe care o numeşte *„rituală“*.[118] Cu precizarea că magia nu este singura „tehnică rituală“, dar probabil este cea mai veche, mai răspîndită şi mai exemplară dintre toate.

5.2. Am putea reproduce, după colecţiile de specialitate sau după cercetări de teren proprii, numeroase practici magice care la noi se numesc : farmece, vrăji, făcături, deochi, descîntece etc. (Am găsit în Munţii Apuseni şi expresia, mult mai complexă : „cînteca şi descînteca“, ceea ce ne aduce aminte că „a descînta“ presupune o operaţie anterioară, de „a cînta“ pe cineva sau ceva, adică „incantaţie“). Lucrarea noastră are însă un caracter teoretic, încît nu ne interesează faptele ca atare, ci numai *înţelesul* lor, posibilitatea de a deschide o cale spre semnificaţiile existenţiale ale literaturii şi deci spre o comprehensiune antropologică a ei.[119]

Este mai important deci să ne întrebăm : la ce a servit magia, la ce au folosit-o oamenii în viaţa lor ? Antropologia dă un răspuns foarte clar : oamenii au abuzat uneori de magie, în înţelesul că au recurs la ea cu toate că dispuneau de alte mijloace, mai adecvate (în raport cu scopul urmărit), dar ea a constituit un substitut justificat şi deseori eficient (psihologic eficient sau de accesibilitate psihologică) pentru rezolvarea unor probleme umane foarte presante, pentru care omenirea din fazele mai înapoiate de dezvoltare nu dispunea de alte procedee şi deci a rămas singura încercare posibilă de adaptare la viaţă şi chiar de supravieţuire.

W. I. Thomas, de exemplu, a demonstrat de mult că, la nivel uman, închipuirea şi oricare alt fenomen subiectiv poate acţiona uneori tot atît de puternic ca şi factorii obiectivi : un individ uman convins că este lovit de o boală fatală, incurabilă, deşi nu este adevărat, se comportă, cel puţin pînă la un punct, ca un astfel de bolnav, ca şi cum ar fi un bolnav real. Un om convins că este iubit de toată lumea, preţuit şi admirat, deşi nu este adevărat, se comportă de asemenea în conformitate cu ceea ce crede, deci cu iluzia care îl stăpîneşte, nu în funcţie de realitatea obiectivă. Ceea ce înseamnă că, la nivel uman, *factorii subiectivi* pot acţiona, în anumite limite, tot atît de eficient ca şi *factorii obiectivi*.[120]

Vom reveni pe larg asupra acestui aspect al magiei, de creatoare a unor iluzii binefăcătoare, în înţelesul că a apărat multă vreme oamenii de îndoieli, neîncrederi, nelinişti, spaime, eşecuri spirituale, prăbuşiri lăuntrice, dar e necesar să examinăm mai întîi valorile umane urmărite prin practicile magice.

Dacă reducem la structurile lor bazale, esenţiale, mulţimea de fapte concrete de domeniul magiei, cunoscute pînă acum, sîntem obligaţi să constatăm că toate se refereau la probleme foarte importante de viaţă, la sănătate, dragoste, fecunditate, prosperitate, fericire, îndepărtarea primejdiilor, distrugerea duşmanilor, înlăturarea obstacolelor, prelungirea vieţii şi chiar „nemurirea" ei, sub o formă sau alta. Pînă şi magia neagră servea cuiva, bineînţeles în detrimentul altora, ca să scape de adversităţi, de ură, teamă, invidie, gelozie, să se răzbune, deci să-şi uşureze viaţa.[121] Ca orice tehnică, magia putea fi utilizată concomitent în folosul unora şi în detrimentul altora, deci ca instrument de luptă interumană şi ea era într-adevăr folosită aşa : cu gînduri bune faţă de unii, cu gînduri rele faţă de alţii, ceea ce înseamnă că se găsea cu atît mai mult pe terenul real al vieţii.

Referindu-se la magia populaţiei negre (vodu) de origine africană din Haiti (care în prezent aparţine S.U.A.), magie care poartă numele local de „uanga" (farmece de orice fel), un cunoscător al lor notează : „există *uanga* de iubire şi *uanga* de ură, *uanga* de naştere sau de protecţie şi *uanga* de moarte".[122]

Şi aşa a fost peste tot : magia ataca toate acele probleme care scăpau celorlalte „tehnici" de care dispuneau oamenii dintr-un anumit loc şi timp, ceea ce însemna implicit că ea ataca de obicei probleme dintre cele mai arzătoare, dar şi dintre cele mai greu de rezolvat ale existenţei umane.

Cei aflaţi în stadii înapoiate de cultură se întrebau, cu bună dreptate, ca şi noi, cum pot fi tratate bolile grave pentru care nu există medicamente, cum poate fi ajutată o femeie care doreşte copii, dar nu-i poate face pe căi fireşti, cum poate scăpa cineva de un duşman periculos, care nu poate fi înlăturat prin mijloace „legale" ş.a.m.d. Vremurile lor nu le ofereau decît un singur răspuns : prin *magie*. Întrebarea

era foarte firească şi răspunsul la fel. Cu o singură condiţie, pe care oamenii de altădată au îndeplinit-o cu prisosinţă : *să creadă în magie*. Pentru că, aşa cum arată toate cercetările ştiinţifice, magia nu opera decît pe terenul credinţei sau convingerii. Cei care nu credeau în ea, care nu o luau în serios, erau imuni faţă de influenţele ei, cum erau imuni şi cei care credeau în ea, dar dintr-un motiv sau altul nu luau cunoştinţă de practicile magice făcute în favoarea sau împotriva lor. Magia opera deci totdeauna prin intermediul conştiinţei şi adeziunii, fără credinţa în eficacitatea ei, ea era inoperantă.

Constatările acestea sînt foarte importante pentru înţelegerea exactă a magiei, pentru determinarea locului pe care l-a ocupat în viaţa oamenilor. Într-adevăr, magia a aparţinut exclusiv „emisferei simbolice" a existenţei umane, dar prin aceasta semnificaţia ei *reală* nu a scăzut cu nimic.

Am cunoscut noi înşine pe vremuri un sătean care nu credea decît foarte vag în dumnezeu, dar era convins că toate belelele care-i veneau pe cap se datorau diavolului. Mai mult decît atît, era convins că împotriva acestei „încarnări a răului" nu era nimic de făcut, el se dădea bătut înainte de a schiţa cea mai mică împotrivire. A trăit nefericit şi a murit nefericit, fără a avea curajul să afirmăm că a fost nefericit fiindcă a crezut în „diavol" sau că a crezut în „diavol" pentru că era nefericit : o corelaţie este însă sigură şi ea s-a stabilit la nivelele închipuite, simbolice ale vieţii, nu la cele reale, controlabile prin simţuri.

Omul este singura fiinţă (de pe pămînt) capabilă să fie fericită sau nefericită din cauza propriilor sale fantasmagorii. Este imposibil însă de susţinut că genul acesta de fericire sau nefericire ar fi mai puţin real, veritabil sau autentic decît alte genuri, de exemplu cele carnale, sensuale, intelectuale, morale, artistice. Fericirea sau nefericirea nu este decît ceea ce trăim noi înşine drept fericire ori nefericire, deci un fapt interior, de conştiinţă, prin excelenţă subiectiv, cu toată valoarea lui copleşitoare.

Dacă nu pierdem din vedere nici o clipă ce rol imens are combaterea nefericirii şi căutarea fericirii în viaţa oamenilor în toate vremurile şi toate părţile lumii, înţelegem fără greu-

tate şi cum a fost posibilă apariţia, întinderea şi persistenţa magiei atîtea milenii de-a rîndul. Ea a îndeplinit funcţii socio-culturale obiective destul de mediocre, incomparabile cu ale tehnologiei, economiei, artei, filosofiei, ştiinţei sau ale statului şi dreptului, dar a îndeplinit funcţii antropologice dintre cele mai puternice şi mai necesare. Abia spre zilele noastre funcţiile magiei au devenit desuete, ele au fost înlocuite treptat cu medicina, tehnica maşinistă, educaţia, învăţămîntul, răspîndirea ştiinţei, care au ca rezultat pozitiv părăsirea mentalităţii magico-religioase, de origine preistorică, şi adoptarea unei mentalităţi tehnico-ştiinţifice, singura conformă cu era industrială, atomică, electronică, astronautică, iar pe plan social-politic, cu socialismul şi comunismul.[123]

5.3. Unii antropologi culturali au avut curiozitatea să meargă în studiul magiei şi mai departe, să se întrebe cum au fost posibile unele efecte psihice sau spirituale ale ei, dar mai ales cele psihofiziologice, pînă la provocarea unor fenomene biologice profunde, ca boala şi moartea sau invers, vindecarea unor maladii organice, cel puţin în aparenţă foarte grave. Printre ei se găseşte şi renumitul antropolog cultural francez contemporan, Claude Lévi-Strauss, deci o autoritate în materie.

Preluînd de la alţii întrebarea : „pe ce mecanisme psihofiziologice se bazează cazurile, atestate în numeroase părţi ale lumii, de moarte prin vrăji sau farmece“, Lévi-Strauss scrie : „Un individ conştient de faptul că este obiectul unei acţiuni magice, este adînc convins, datorită tradiţiilor celor mai solemne ale grupului său, că este condamnat. Rudele şi prietenii împărtăşesc şi ei această convingere. Din clipa aceea comunitatea se leapădă de el : toţi se îndepărtează de cel blestemat, se poartă faţă de el nu numai ca şi cum ar fi mort, dar ca şi cum ar fi o sursă de primejdie pentru toţi cei din jur. Cu fiecare prilej şi prin toate purtările sale, grupul social sugerează moartea nefericitei victime, care nu mai pretinde să scape de ceea ce consideră ca un destin de neînlăturat. (...) Integritatea fizică nu rezistă disoluţiei personalităţii sociale“.[124]

Mai departe : „Cum se explică aceste fenomene complexe pe plan fiziologic ? Cannon[125] a arătat că frica, întocmai

ca furia, este întovărășită de o activitate deosebit de intensă a sistemului nervos simpatic. În mod normal, această activitate este utilă întrucît provoacă modificări organice care ajută individul să se adapteze la o situație nouă. Dar dacă individul nu dispune de nici un răspuns înnăscut sau dobîndit față de o situație excepțională sau pe care o socotește ca atare, activitatea simpaticului se amplifică și se dezorganizează, iar uneori poate determina în cîteva ore o diminuare a volumului sangvin și o cădere concomitentă a tensiunii, avînd ca rezultat deteriorări ireparabile ale organelor circulatorii. (...) Nu există deci motive de a pune la îndoială eficacitatea unora din practicile magice". [126] Fiind vorba de fenomene pur subiective, eficacitatea magiei, așa cum am mai amintit, presupune, ca o condiție esențială, credința în magie. Lévi-Strauss precizează că aceasta se prezintă sub trei aspecte complimentare: credința magicianului în eficacitatea tehnicilor sale, a bolnavului pe care îl îngrijește sau a victimei pe care o urmărește, în puterea magicianului, în fine încrederea și cerințele opiniei colective, care formează un fel de cîmp de gravitație în sînul căruia se situează și se definesc relațiile dintre vrăjitor și cei pe care îi farmecă. [127] Condițiile acestea sînt prezente, fără excepții notabile, în toate culturile primitive și arhaice.

Referindu-se la vrăjitori sau șamani, mai ales la activitățile lor medicale (vindecătoare), C. Lévi-Strauss explică, după același model, succesele repurtate de unii dintre ei, cu adaosul că au și unele cunoștințe empirice (de exemplu despre buruienile de leac), încolo este vorba de „dezordini de tipul care se numește astăzi psihosomatic și care reprezintă o bună parte din bolile curente în societăți cu un slab coeficient de securitate" și care deci „cedează adeseori la o terapeutică psihologică". [128]

Desigur șamanii, dealtfel ca și medicii din zilele noastre, au și eșecuri, dar dacă nu ar avea și succese, ei nu și-ar putea păstra multă vreme statutul social și n-ar mai fi luați în seamă. Totuși, după Lévi-Strauss, în lumea primitivă puternic stăpînită de spiritul colectiv, nimeni nu a devenit un mare vrăjitor pentru că a vindecat bolnavi, ci dimpotrivă, el și-a

vindecat bolnavii pentru că a devenit un mare vrăjitor.[129] Ne găsim probabil mai aproape de adevăr dacă privim fenomenul dialectic : atitudinea grupului social nu este nici ea nejustificată, ea se bazează pe unele succese ale șamanului, indiferent cum le obține, dar apoi reputația, care nu este decît o consacrare colectivă, îi dă un prestigiu față de bolnavi, care îi sporește în chip considerabil, pe plan psihologic, capacitatea de vindecare.[130]

Lévi-Strauss abordează și problema raporturilor dintre gîndirea normală și patologică în lumea primitivă, pe care, dealtfel, nu le consideră ca fiind opuse, ci complimentare. S-ar putea ca modul său de a vedea lucrurile să deschidă, cu unele amendamente, o perspectivă nouă și pentru antropologia literară.

„În prezența unui univers pe care este avidă să-l înțeleagă — scrie Lévi-Strauss — dar ale cărui mecanisme nu izbutește să le domine, gîndirea normală cere todeauna lucrurilor sensul lor, pe care acestea îl refuză. Dimpotrivă, gîndirea zisă patologică este plină de interpretări și rezonanțe afective cu care este totdeauna gata să supraîncarce o realitate altfel deficitară. (...) Împrumutînd limbajul lingviștilor, vom spune că gîndirea normală suferă totdeauna de un deficit al semnificatului, în timp ce gîndirea zisă patologică (cel puțin în unele din manifestările ei) dispune de o abundență a semnificantului. Prin colaborarea colectivă la tratamentul șamanic, se stabilește un arbitraj între aceste două situații complimentare".[131]

Dacă ținem seama de numărul mare de materiale documentare existente, noi credem că, în fața unor obstacole foarte mari și în general neînțelese, care nu pot fi învinse pe căi obișnuite, nu numai omul patologic, dar și cel normal recurge, mai ales în stadiile primitive și arhaice care ne preocupă, la „interpretări și rezonanțe afective", ajungînd în chip inevitabil la un exces de „semnificante" care n-au decît „semnificate" imaginare, la situația în care „forma" depășește „conținutul", înțelesurile sînt mai bogate decît realitatea, constituindu-se astfel o lume foarte încărcată de simbo-

luri, care nu se mai referă la nimic în afară de propriile lor semnificații, adică de propria lor realitate simbolică.

Se ajunge astfel, cum vom vedea pe larg, la un adevărat „univers simbolic" — cum este, fără îndoială, și cel literar — care nu se semnifică decît pe el, adică propriile sale înțelesuri, care pot fi foarte „vaste", foarte „adînci", „copleșitoare" chiar, dar care sînt și rămîn, prin însăși esența lor, *imaginare*, adică simboluri care se simbolizează în primul rînd pe ele însele. Se ajunge astfel în plină *ficțiune*, iar aceasta este, cum vom vedea, și una din trăsăturile caracteristice ale *literaturii*, nu numai a unora din manifestările ei (basmele, povestirile fantastice, literatura de imaginație, literatura de anticipație etc.), ci și a întregii literaturi, pînă și a celei mai realiste sau naturaliste, pentru că altfel nu ar fi... literatură. [132]

Nu este un simplu joc de cuvinte. Dacă deschidem o carte de istorie și găsim în ea personaje foarte viu prezentate, întîmplări splendid înfățișate și analizate, dar ajungem la concluzia că ele n-au existat niciodată, considerăm cartea ca lipsită de valoare, pe cînd exact aceleași lucruri aflate într-o carte de literatură, sînt acceptate ca ceva de la sine înțeles și admirate pentru măiestria înfățișării lor. Legea istoriei este *adevărul*, legea literaturii este *frumosul*. [133]

Sîntem de acord, în orice caz, cu Claude Lévi-Strauss că există o „condiție intelectuală a omului, care constă în faptul că universul nu semnifică niciodată destul și că gîndirea dispune totdeauna de prea multe semnificații pentru cantitatea de obiecte cărora le poate atribui. Dezbinat între aceste două sisteme de referințe, al semnificantului și al semnificatului, omul cere gîndirii magice să-i furnizeze un nou sistem de referință, în cadrul căruia să se poată integra date care pînă atunci au fost contradictorii." [134]

Condiția aceasta nu poate fi înțeleasă, după C. Lévi-Strauss, decît prin „funcția simbolică" a gîndirii umane, pe care o analizează în continuare, dar într-un capitol special, intitulat „Eficacitatea simbolică". [135]

Bazîndu-se pe „primul mare text magico-religios cunoscut din cadrul culturilor sud-americane", publicat de Holmer și Wassen [136], care este „o lungă incantație" menită să ușureze

naşterile dificile, deci o magie „maieutică", C. Lévi-Strauss ajunge la unele generalizări revelatoare, cum vom vedea, şi pentru înţelegerea antropologică a literaturii.

Tratamentele şamanistice curente, de diferite tipuri, au de regulă, pe lîngă aspecte psihologice foarte complexe, şi unele aspecte materiale (masaje, extrageri, absorbţii, ceaiuri etc.), textul amintit indică însă o varietate de medicaţie pur psihologică, pentru că şamanul nu atinge corpul bolnavei şi nu-i administrează nici un remediu. El evocă în schimb, pe căi strict *verbale*, cît se poate de amănunţit, starea patologică şi sediul acesteia, ca şi procesele de intervenţie simbolică şi ieşire din impas, ceea ce îl face pe Lévi-Strauss să caracterizeze incantaţia respectivă drept *„o manipulare psihologică* a organului bolnav", menită să-l vindece şi de la care se aşteaptă vindecarea. Cuvîntul magic ia locul mîinii (în termenii noştri de azi : locul moaşei sau mamoşului) şi acţionează simbolic, cu efecte care se aşteaptă să fie identice : naşterea copilului şi însănătoşirea mamei.

La baza acestor tratamente strict psihice, dar cu efecte fizice (organice), stă credinţa popoarelor primitive în originea supranaturală a bolilor şi suferinţelor. În cazul naşterilor dificile, atît şamanul, cît şi bolnava, împreună cu întreaga comunitate, au convingerea că răul este cauzat de o mulţime de „monştri fantastici şi animale fioroase" care, în interpretare modernă, nu sînt decît „durerile personificate". Ceea ce face în esenţă şamanul este să identifice aceste forţe ostile, să le demaşte, să pună stăpînire asupra lor, singur sau ajutat de „forţele cele bune", să le neutralizeze şi să le alunge. La lupta aceasta imaginară trebuie să participe însă foarte activ bolnava însăşi, să înţeleagă desfăşurarea ei *simbolică*, ca şi cum ar fi *reală*, şi să o transpună astfel, conştient sau inconştient, pe plan *fiziologic*. Datorită transpunerii în expresie verbală de către şaman, prin incantaţie, a stării ei de suferinţă, care pînă atunci îi apare ca anarhică, tulbure, de nestăpînit, bolnava obţine o imagine clară, inteligibilă a situaţiei, se ia de fapt în stăpînire pe sine însăşi şi ajunge astfel la „deblocarea procesului fiziologic", adică la reorganizarea într-un sens favorabil a propriei sale trăiri, la răsturnarea ra-

portului dintre suferinţă şi sănătate, la deschiderea unui drum invers, nu dinspre sănătate spre boală, ci de întoarcere, de la boală la sănătate.

Fără credinţa în natura simbolică a bolii şi fără capacitatea de a trăi intens desfăşurarea incantaţiei, mai exact de a participa la ea ca adevăratul actor principal al dramei, genul acesta de însănătoşire nu este posibil.

Întreaga desfăşurare a bolii se petrece mental, în spaţiul „emisferei simbolice" a existenţei umane şi deci nici vindecarea nu poate veni decît tot din acest spaţiu.

Noi, modernii, privim bolile ca fenomene naturale cauzate de „secreţii, microbi sau virusuri", deci de ordinul „emisferei reale", ceea ce obligă la tratamente tot naturale. Lévi-Strauss are perfectă dreptate cînd susţine, în aparenţă paradoxal, că vindecarea „simbolistă" este posibilă în ultimă analiză tocmai din cauză că „microbii există, iar monştrii nu există". „Relaţia dintre microb şi boală este exterioară spiritului pacientului, ea este o relaţie de la cauză la efect, cîtă vreme relaţia între monstru şi maladie este interioară aceluiaşi spirit, conştient sau inconştient, ea este o relaţie de la simbol la lucrul simbolizat sau, pentru a folosi vocabularul lingviştilor, de semnificant la semnificat. Şamanul furnizează bolnavei sale un *limbaj*, prin care se pot exprima imediat stări neformulate şi altfel neformulabile." [137]

Alte cercetări au arătat pe larg că limbajul magic este foarte complex, el nu constă numai din *cuvinte*, ci şi din gesturi, mimici, sunete nearticulate, operaţii, lucruri etc., totuşi *graiul* ocupă un loc preponderent şi privilegiat din cauza capacităţii sale excepţionale de expresie, de a transpune stările confuze, iraţionale, în forme limpezi, inteligibile pentru cei în cauză. [138] De regulă, forţele supranaturale sînt tratate şi ele ca fiinţe vii, pe modele social-umane curente în culturile respective. Experienţa de pretutindeni arată însă că fiinţele nu se lasă impresionate de *orice fel de vorbe*, ci numai de cele care expirmă adecvat cele dorite : vorbe *frumoase*, cînd dorim să încîntăm sau să atragem, vorbe *urîte* cînd dorim să indispunem sau să alungăm pe cineva. De aici apariţia firească, am spune inevitabilă, a „frumosului" şi „urîtului",

mai exact a „expresivităţii" în toate formulele magice, pînă la grade înalte — neintenţionate, dar reale — în funcţie de talent, de „poeticitate" sau „literaritate", ca să folosim terminologia caracteristică „formaliştilor" în teoria literară.[139] Oamenii primelor timpuri n-au inventat poezia sau literatura ca să influenţeze pe oameni, ci în primul rînd forţele supranaturale de care se temeau şi încercau, cu cele mai variate mijloace, să le capteze şi să le mînuiască după dorinţele şi interesele lor de viaţă [140].

Vom reveni pe larg asupra acestei probleme în perspectiva specială a antropologiei literare, dar putem formula de pe acum cel puţin cu titlu provizoriu, cîteva propoziţii de bază :

— în fiecare act magic apar *in nuce* şi unele elemente *literare*, textele *magice* cele mai eficiente sînt şi *texte literare*, cele două aspecte sînt încă *nediferenţiate*, dar coprezente ;

— contribuţia esenţială a elementului literar constă în *verbalizarea* ritului magic, deci în transpunerea lui pe plan mental, iar prin aceasta în definirea fenomenului vizat (boală, suferinţă, nenorocire etc.) şi deci în conştientizarea lui, iar în ultimă etapă, cea decisivă, în luarea în stăpînire a fenomenului însuşi, stăpînire mentală, dar tocmai prin aceasta, în anumite cazuri, foarte eficientă, — (frumoasa carte despre *Nevroze* a doctorilor E. Pamfil şi D. Ogodescu, apărută în 1974, demonstrează cît se poate de clar, pe temeiul unei vaste experienţe clinice de tip modern, seriozitatea acestor afirmaţii) [141] ;

— esenţa „literaturii magice", mai exact a elementelor verbale-literare ale magiei, pentru că de o literatură propriu-zisă nu se poate încă vorbi, constă în posibilitatea pe care o oferă celor implicaţi de a participa prin ascultare, imaginaţie şi trăire interioară, la întreaga acţiune magică, la întreaga dramă simbolică şi a-şi recăpăta astfel încrederea în propriile lor forţe, în şansa de a lupta şi a învinge.

Indiferent dacă magia a preluat aceste trăsături de la literatură sau literatura de la magie, — noi credem că ele au fost multă vreme nediferenţiate, deci organic îmbinate — un lucru ni se pare sigur : literatura se bucură de aceste tră-

sături sub diferite forme atenuate şi desacralizate, pînă în zilele noastre. Rosturile ei majore, profund umane, constau în definirea mai precisă a propriei noastre existenţe, a propriilor noastre probleme de viaţă, pentru a ni le lămuri şi concepe mai bine şi astfel a le defini, limpezi şi a ne concepe mai satisfăcător decît pe alte căi pe noi înşine. Magia mistico-religioasă şi-a încheiat înflorirea ei istorică, dar, cum vom vedea, *magia cuvîntului* s-a păstrat şi ea are un rol primordial, de natură structurală, mai ales în literatură.

5.4. Raporturile dintre magie şi literatură au fost studiate din foarte multe puncte de vedere de un număr mare de autori, dar pentru noi nu sînt interesante decît cele care s-au apropiat, într-un fel sau altul, de perspectivele antropologiei literare. Aşa este, de exemplu, cartea lui Th. W. Danzel despre „magie şi ştiinţă secretă", care face în plus o largă incursiune în întreaga istorie a civilizaţiilor. [142]

Danzel dă numele de „acţiuni magice" acelor „obiceiuri şi practici ale căror efecte nu se explică nemijlocit prin simpla acţiune naturală", ceea ce nu este o definiţie dintre cele mai riguroase. Ar fi de preferat să se spună : „ale căror efecte nu sînt explicate de cei care cred în ele prin simpla acţiune naturală", dar accepţiunea aceasta a fost suficient lămurită încă de la începutul analizelor pe care le facem.

Mai sugestive ni se par opiniile cu privire la înrudirea dintre magie şi poezie şi la deosebirea dintre mentalitatea magico-religioasă şi cea tehnico-ştiinţifică.

După Danzel, fiinţele umane pot fi împărţite în două tipuri mentale fundamentale : unul *artistic*, reprezentat de omul de imaginaţie, creator de prototipuri care se vor întruchipa abia în viitor, altul *reflexiv*, reprezentat de omul care gîndeşte asupra cunoştinţelor existente, le analizează critic şi le sistematizează. Magicienii, poeţii şi în general toţi artiştii fac parte din primul tip. Ceea ce uneşte magia, literatura şi celelalte arte este faptul că ele se bazează în primul rînd pe *interpretare*, ele sînt adevărate *„arte interpretative"*.

Diferenţa dintre noi şi oamenii primitivi constă mai ales în faptul că ei acţionează preponderent „magic", pe cînd noi preponderent „tehnic". Se poate vorbi astfel — istoric

şi etnografic — de două tipuri umane extreme: *omul magic* (*homo divinans*) şi *omul tehnic* (*homo faber*), bineînţeles cu numeroase variaţii intermediare. Din nou terminologia este discutabilă, dar fenomenele sînt reale.

Meritul lui Danzel este de a fi pătruns mai adînc în semnificaţia actului magic, de a ne fi oferit o interpretare mai plauzibilă. Referindu-se la magia primitivă, la formele cele mai apropiate de antropogeneză, deci de starea originară, el scrie:

„Cînd întreprindem ceva, acţiunea noastră sau este o muncă şi atunci are un scop anumit sau este în mod conştient un joc şi nimic altceva. (...) Lucrurile stau cu totul altfel cu acţiunile săvîrşite de *homo divinans*. Un dans, de exemplu, executat pentru a uşura suferinţele unui bolnav, nu are ca unic mobil vindecarea. El este deopotrivă un prilej de a expune somptuozitatea costumelor şi ornamentelor cu care se împodobesc executanţii. La fel se întîmplă cu unele acţiuni judiciare... Cînd citim despre unele tratamente medicale sau formalităţi juridice, ne întrebăm adesea dacă este într-adevăr vorba de astfel de acţiuni sau dacă nu avem de-a face cu reprezentaţii; dacă este vorba de începuturile medicinei şi dreptului sau de începuturile dramei? Noţiunile sînt nediferenţiate. Acţiunile cu un scop determinat sînt influenţate de mobile spectaculare. Dar şi inversul este tot atît de adevărat: acolo unde credem că găsim un simplu joc la *homo divinans*, dacă privim mai de aproape lucrurile descoperim elemente foarte ciudate. Astfel acolo unde bănuim drept cauză a dansului simpla distracţie, constatăm că intervin şi factori religioşi, magici. În cazul acesta dansurile sînt în serviciul vieţii religioase. Executarea lor nu este lipsită de semnificaţie: ele au un sens simbolic profund şi sînt de cea mai mare seriozitate." [143]

Oamenii primitivi au desfăşurat probabil de timpuriu unele activtăţi preponderent literare, ca povestirea unor întîmplări palpitante, relatarea unor vise fantastice, eventual nararea unor basme profane, executarea unor cîntece menite să alunge urîtul etc. — asupra cărora vom reveni în alt capitol — dar partea cea mai importantă a literaturii primi-

tive, cum i-am spune „marea literatură" a vremii, era inclusă în alte genuri de activități, încît constituia de fapt numai aspecte sau componente literare ale acestora. Chiar dacă literatura a apărut încă din cele mai vechi timpuri, ea nu a fost încă o literatură în sensul nostru, pentru că era lipsită de ceea ce s-a numit în zilele noastre „autonomie". [144] De aceea am considerat mai adecvat să o numim *preliteratură*. Toate formulele *magice*, incantațiile și decantațiile (cîntecele și descîntecele) au fost concomitent bucăți *literare*, funcția lor primordială nu era însă literară, ci magică. Va apare însă un moment în istoria universală în care oamenii vor percepe în numeroase complexe rituale și ceremoniale prezența unor creații valoroase nu numai pentru contribuția lor la funcțiile realizate de acestea, ci și pentru funcțiile pe care sînt capabile să le îndeplinească independent, adică pe cont propriu, desprinse de structurile socio-culturale originare. Alături de multe alte manifestări (dans, muzică, pictură, sculptură etc.) așa a apărut și *literatura* în înțelesul ei din zilele noastre.

Un exemplu tot atît de concludent ca și incantațiile încorporate în riturile magice este al acțiunilor imitative încadrate în aceleași rituri magice și care duc pînă la izvoarele cele mai îndepărtate ale teatrului. În numeroase triburi de vînători, aceștia se dedau, înainte de a începe vînătoarea, la tot felul de acțiuni magice menite să garanteze succesul acțiunii. Procedeul are însă și unele avantaje practice foarte concrete. Cum se exprimă Danzel, „vînătoarea este realizată (în cadrul acestor acțiuni magice) pe scară mică înaintea plecării definitive. ... Vînătorii se concentrează prin mimică asupra acțiunii avute în vedere, ei se pun la punct... și se exersează în vederea acțiunii reale, așezîndu-se dinainte în situația prevăzută. Ei cîștigă astfel o putere de decizie mai rapidă, elasticitate și sînt pregătiți pentru orice eventualitate." [145] Jocul acesta imitativ n-are rosturi artistice, totuși teatrul este prezent în cuprinsul lui și nu așteaptă decît să fie remarcat și dezvoltat ca atare, adică pentru interesul și frumusețea jocului dramatic în sine. [146]

Referindu-se la mulțimea practicilor magice care urmăreau fertilitatea cîmpurilor, fecunditatea animalelor, aducerea ploii, alungarea furtunilor etc., Danzel scrie, invocînd în sprijinul afirmațiilor sale și concluziile altor cercetători:

„Sensul *originar* al acestor obiceiuri este fără îndoială următorul: Spiritul frămîntat se calmează prin tot felul de acțiuni, s-ar putea spune că se descarcă. Este ca și cum omul cu gîndire infantilă își creează inconștient, prin magie, un mijloc de a-și domina propria sa incertitudine (Hauer)... Omul are nevoie să-și reprezinte scopul prin semne și imagini, pentru a găsi în ele forță și curaj. Simbolurile și actele sacre sînt stîlpi indicatori și, în această calitate, ele sînt indispensabile. Acțiunea lor se manifestă prin influențarea stării sufletești (Horneffer)... Un mare număr de culte, ceremonii și rituri ale lui *homo divinans* reprezintă asemenea acte de *auto-liniștire*." [147]

Trecînd în revistă cunoștințele mai importante cu privire la magia preistorică, la magie și știința secretă în vechiul Mexic și în vechiul Peru, în civilizația asirio-babiloniană, civilizația Egiptului antic, Chinei, Indiei, în cabală și alchimie, Th. W. Danzel ajunge la cîteva concluzii privind aspectele lor comune — deci universale — în opoziție cu aspectele civilizațiilor înaintate din zilele noastre, semnificative, cum vom vedea, și pentru *literatură*.

Este vorba de „zece caracteristici ale artei divinatoare" (ale magiei) în opoziție cu „știința noastră", pe care le redăm foarte pe scurt:

1. Spre deosebire de știință, care operează cu lucrurile și este preocupată exclusiv de ele, magia nu se interesează de acestea decît în măsura în care le acordă o semnificație, în care le consideră ca o expresie, o revelație sau un mijloc spre puteri supranaturale.

2. Spre deosebire de știință, interpretarea lumii supranaturale s-a făcut, cel puțin la origine, în stare de extaz, provocată de regulă cu ajutorul unor narcotice, dezvăluind o altă lume decît cea reală și ducînd la viziuni diformate, cu posibilitatea unor descifrări strict imaginare, de ordin pur subiectiv.

3. Spre diferenţă de ştiinţă, care face eforturi constante de integrare a cunoştinţelor, magia a operat, cel puţin la început, cu acţiuni complet independente unele faţă de altele.

4. Spre deosebire de ştiinţă, care derivă din eforturile cognitive precis delimitate ale unor indivizi, magia a avut un caracter colectiv, comunitar şi se îmbina cu o mulţime de alte activităţi, cum au fost mai ales cele religioase şi mitologice.

5. Spre diferenţă de ştiinţă, care acţionează prin reflexiune cu un grad mare de obiectivitate, magia era o acţiune directă asupra vieţii, pe care magicianul dorea să o modifice pe căi simbolice.

6. Spre deosebire de afirmaţiile ştiinţei, care sînt acceptate pe baza unor analize critice, a unui control riguros, magia se baza pe credulitate, pe acceptarea neverificată.

7. Spre deosebire de ştiinţă, care distinge în mod clar datele subiective de cele obiective, planurile realităţii de cele ale ideaţiei, magia opera cu mase globale de fenomene, neanalizate şi nedeosebite, în cadrul cărora cosmologia şi psihologia se confundau neîncetat.

8. Spre deosebire de ştiinţă, care are un caracter secular, perfect profan, magia avea totdeauna unele implicaţii religioase, sacrale, rituale sau chiar bisericeşti.

9. Spre deosebire de ştiinţă, care operează cu gîndirea, cu cunoştinţele şi raţionamentele, magia opera cu intuiţiile, revelaţiile, clarviziunile, trăirile şi profeţiile, natura ei era adeseori extatică, onirică, mistică, iraţională.

10. Spre deosebire de ştiinţă, care este o producţie cerebrală, magia era o manifestare a fiinţei umane în totalitatea ei, deci nu numai intelectuală, ci şi afectivă, tensională, volitivă, emoţională, a conştiinţei, dar şi a inconştientului.

Literatura primelor timpuri a avut multe trăsături comune cu ale magiei şi, cum vom vedea, pe unele din ele le-a păstrat sub forme secularizate, complet desacralizate, pînă azi.

Magia este, fără îndoială, una din sursele culturale cele mai străvechi şi mai puternice ale literaturii în general, ale poeziei şi ale dramei în special. Ceea ce numim azi *poezie* şi *dramă* ne apar în lumina istoriei culturii ca moştenitoare

directe ale magiei, fără a se putea nega existenţa altor izvoare mai puţin conturate.

5.5. Noi credem că se pot deschide unele căi fructuoase de înţelegere mai adîncă a magiei şi prin analiza terminologiei magice, prezentă, pe cît ne dăm seama, în toate limbile de pe pămînt, ca o reflectare a unei experienţe colective a mii de generaţii. Pentru scopurile noastre este suficient să ne referim la limba română, limbă bogată, expresivă, nuanţată şi cu o mare capacitate de pătrundere dincolo de suprafaţă, în ceea ce se numeşte, atît de plastic, în însuşi „miezul lucrurilor". Putem avea şansa să dăm peste o potecă şi spre „inima magiei". [148]

Probabil că termenii cei mai vechi cu semnificaţii magice din limba română derivă din verbul *a face :* a face farmece, vrăji, a-i face cuiva „cu ulcica", dar probabil şi expresiile, azi laicizate : „a i-o face", „a-i face inimă rea", „a-i face de petrecanie", „i-a făcut-o" etc., care arată foarte clar caractere originare de acţiune şi de tehnici. Că lucrurile stau aşa o dovedesc derivatele simple sau compuse ca : „făcătură" (farmec făcut cuiva), „făcut" („parcă-i un făcut", „parcă-i un lucru făcut", „parcă-i făcătură", în sens de lucru vrăjit). A desface („a nimici vraja sau farmecul care apasă asupra cuiva") : „s-o găsi cineva care să desfacă făcutul locului aceluia" (scrie Ispirescu).

Apare clar şi ideea de luptă între „puterile răului şi ale binelui" : facerea are şi desfacere, făcutul desfăcut, totul este o problemă de proporţie între forţele angajate în luptă. În cazul de faţă, acţiunea pozitivă este *desfacerea*, pentru că ea readuce lucrurile la starea lor normală şi deci cea bună. De fapt, la acest nivel magia se confundă cu „facerea" şi are un caracter vătămător, pentru că strică rînduiala vieţii şi a lumii, pe cînd „desfacerea" apare ca o contramagie, ca o acţiune reparatoare : *restitutio in integrum*, o întoarcere la ceea ce a fost înainte, o însănătoşire sau vindecare. Apare aici o întreagă concepţie despre lume şi viaţă, asupra căreia vom reveni.

Semnificaţii similare au apărut şi în legătură cu verbul *a lega* (a dezlega), despre care a mai fost vorba în alt

context. El a fost preluat şi de biserică, fără a-i modifica simţitor înţelesul. (Dezlegarea de post, dezlegarea lehuzei etc. au tot sensul de a desface de o legătură sau interdicţie „sacră", deci în fond, de a desacraliza). Din aceeaşi familie semantică face parte şi *legămînt* = „promisiune solemnă, angajament de a face ceva", prin care cineva „se leagă" singur (se angajează solemn) să facă sau să nu facă un anumit lucru. „A lega cu limbă de moarte", ca o poruncă, cerinţă, rugăminte, dorinţă etc., exprimată într-un moment de încheiere a vieţii, a avut tot semnificaţii magico-religioase.

Dacă „a face" şi „a desface" indică dinamismul magiei, caracterul ei de acţiune sau reacţiune, de intervenţie activă în mersul lcururilor sau de apărare faţă de împrejurările ostile, „a lega" şi „a dezlega" arată clar alt aspect al ei, cel de angajare şi dezangajare, de antrenare şi dezantrenare, de integrare şi dezintegrare într-o lume considerată de cei implicaţi drept „sacră", iar de noi, cei de azi, drept „simbolică". Analogia cu lumea fizică este izbitcare. Aşa cum există posibilitatea de a lega sau dezlega pe cineva cu funia, cureaua, lanţul, deci perceptibil, pentru că material, există posibilitatea de a lega sau a se lega şi de a dezlega sau a se dezlega numai prin *cuvinte*, cu procedee imperceptibile pentru că sînt strict ideaţionale, dar cu rezultate tot atît de puternice şi de trainice ca şi cele fizice, ba uneori mai mult decît acestea.

Lumea simbolică în care se petrec toate aceste lucruri este desigur *imaginară*, în sensul că ea se construieşte şi se desfăşoară exclusiv în imaginaţia şi prin intermediul imaginaţiei oamenilor, dar prin aceasta ea nu este mai puţin *efectivă* sau *operativă* şi deci *reală*.

Ceea ce am numit convenţional „emisfera simbolică" a existenţei umane, nu este o lume iluzorie, de vis sau halucinaţie, ci o lume cu o existenţă puternică, în care se încheagă şi se dezvoltă chiar spiritualitatea umană, cu efecte directe, adînci şi răscolitoare asupra conduitelor şi creaţiilor omeneşti.

Legăturile simbolice sînt mai grave, mai puternice şi mai semnificative (valoric semnificative) decît cele materiale: dacă cineva se leagă să facă sau să nu facă un lucru, actul său capătă o valoare juridică, eventual etică, pentru că se

transformă în *obligaţie* (de drept) sau în *datorie* (morală), care nu mai pot fi călcate decît cu riscul unor sancţiuni sociale sau, mult mai subtil, dar mult mai profund, al conştiinţei proprii (regret, remuşcare, căinţă, sentimentul vinovăţiei, al ruşinii, al dezacordului cu noi înşine).

A fi legat magic în mentalitate primitivă sau arhaică echivala cu un destin, cu o fatalitate, iar uneori cu un blestem. Cel atins de o vrajă dacă era în favoarea lui se socotea un „ales", un „norocos", un „invulnerabil" (ca Ahile, în afară de călcîi), iar dacă era în defavoarea lui, se socotea un „blestemat", un „damnat", un „nenorocit", supus tuturor injuriilor şi alteraţiilor posibile (ca Oedip sub magia tragică a unui destin orb).

Tot cu semnificaţii magice avem în limba noastră cuvintele *a cînta* şi *a descînta,* ceea ce arată o legătură originară a fenomenului magic nu numai cu *limba,* dar şi cu *poezia* şi *muzica,* pentru că la noi cîntecul înseamnă, mai înainte de orice, *poezie cîntată* (cîntec de dragoste, cîntec de dor, cîntecul miresei, cîntec de leagăn, cîntec haiducesc, cîntec de lume, cîntec de stea, cîntec bătrînesc, cîntec de mort etc.). *A cînta* în sens de *incantaţie* se pare că nu s-a păstrat plenitudinar, dar prezenţa lui este atestată de verbul *a descînta,* pentru că nu este nimic de *descîntat,* dacă nu a fost în prealabil *încîntat.* Aşa cum a desface sau a dezlega presupune făcutul şi legatul, descîntecul presupune cîntecul (incantaţia), cum am întîlnit noi înşine, după cum am mai amintit, în Munţii Apuseni (satul Măguri), expresia clară de „cînteca şi descînteca", iar în alte părţi : „nu e cîntec fără descîntec".

Ceea ce apare ca surprinzător este faptul că a cînta şi a descînta nu sînt neapărat opuse : o operaţie de „legare" şi alta de „dezlegare" (de vrajă), ci amîndouă pot fi pozitive, adică favorabile oamenilor, cum demonstrează clar şi dezvoltările ulterioare, e drept pe modele franceze, ca *a încînta, încîntare, încîntat, încîntător, încîntătoare,* care altfel ar fi fost mult mai greu de adoptat. În orice caz, în limba noastră actuală *a încînta* nu mai are semnificaţii magice propriuzise, dar păstrează ceva din *efectele* magice pozitive, în înţelesul consemnat în dicţionare de „a produce o stare de bucu-

rie, de mulţumire, a stîrni entuziasmul", bineînţeles nu prin mijloace fizice (alcool, droguri euforice etc.), ci prin mijloace preponderent psihice, în general verbale, deci simbolice.

Procesul este esenţial pentru legăturile magiei cu literatura, pentru că şi aceasta din urmă şi-a pierdut sensurile magice primare, dar a păstrat de la ea numeroase tehnici de încîntare a oamenilor, de influenţare simbolică a lor, ceea ce, cum vom vedea, este o adevărată „magie fără magie" (nonmagie în concepţie, dar magie în unele din mecanisme, funcţii şi efecte).[149]

Un fapt vrednic de subliniat este prezenţa în limba noastră chiar a unui complex semantic (derivat etimologic) din cuvîntul *magie* (prin filieră persano-greco-romană) şi anume *a amăgi, amăgire, amăgeală, amăgitor, amăgitoare* şi versantul, în aparenţă opus : *a dezamăgi, dezamăgire, dezamăgitor* etc. Ciudat este faptul că dezamăgirea, contrar aşteptărilor logice, nu urmează modelul „a face şi a desface" sau „a lega şi dezlega", în care un termen indică o scoatere din firesc, iar celălalt o readucere în firesc, ci indică tot o stare nefirească. Atît amăgirea cît şi dezamăgirea sînt *negative*. Ele creează stări psihice sau spirituale de descumpănire sau dezechilibru. Nu ne dăm seama de cauze, dar fenomenul există şi este neîndoielnic semnificativ, încît nu va putea fi interpretat altfel. *A amăgi* înseamnă „a (se) înşela", *a dezamăgi* înseamnă „a deziluziona", „a decepţiona", — care din ele este mai bună ? S-ar putea deci, ca o simplă ipoteză de lucru, ca la origine, spre diferenţă de practicile de *incantaţie* („cînteca şi descînteca"), practicile de *„magire"* (amăgire şi dezamăgire) să fi recurs la unele metode mai brutale (de exemplu la narcotice, hipnotism neconştient) sau să fi fost utilizate mai mult cu intenţii rele, de unde apoi efectele lor răufăcătoare în toate variantele. Sesizăm în orice caz o problemă interesantă de istoria culturii străvechi de pe meleagurile noastre, neinvestigată pînă în prezent.

Un grup lingvistic instructiv este şi cel format din : *a fermeca, fermecare, fermecat, fermecător, fermecătoare, farmec, fermecătură, fermecătorie*, care se trag din lat. *pharmacum* şi *pharmacare* (împrumutate de la greci) şi sînt deci, cel puţin

la origine, direct înrudite cu *farmacia*, deci cu medicamentele, cu bolile şi tratarea lor. De notat şi că rădăcina lui *pharmakon* a însemnat în aceeaşi măsură otravă şi remediu.[150] Înţelesul originar a evoluat şi s-a extins, dar farmecele şi-au păstrat un rol important în medicina poporană (umană şi veterinară) pînă aproape de zilele noastre.

Intenţiile bune legate de vindecare au dat posibilitatea unor sensuri figurate, nemagice şi totuşi magice, ca şi în cazul „cîntecului". Oamenii pot avea farmec, pot fi fermecători şi pot fi fermecaţi etc., ceea ce s-a extins şi la celelalte sectoare ale vieţii, dar mai ales la arte, iar dintre acestea îndeosebi la *poezie*. Aşa cum literatura ne poate încînta, ea ne poate şi fermeca ; aşa cum poate fi încîntătoare, ea poate fi şi fermecătoare etc. Deci tot „o magie fără magie". În cazul de faţă putem spune foarte clar : fermecătura sau fermecătoria a dispărut, dar *farmecul* a rămas şi constituie una dintre trăsăturile fundamentale ale literaturii autentice.

Se pot spune lucruri asemănătoare şi despre : *a vrăji, vrajă, vrăjitorie, vrăjitor, vrăjitoare* etc., dar din punctul nostru de vedere prezent, nu am obţine în plus nimic esenţial. Este mai util să examinăm modul în care limbajul magic sau cuvîntul magic a avut, chiar de la origini o încărcătură poetică, a cuprins în el un anumit sîmbure literar.

5.6. Una dintre cele mai cuprinzătoare „teorii a cuvîntului magic" (theory of the magical word) o datorăm celebrului antropolog cultural englez, de origine poloneză, Bronislaw Malinowski, prezentată pe larg, între altele, în vol. II al cărţii sale „Coral Gardens and their Magic", din 1935.[151] Ea merită să fie prezentată şi analizată şi din punctul nostru special de vedere, adică al magiei ca sursă a poeziei, deşi problema aceasta nu este abordată în mod special în cuprinsul ei. (Termenii *poezie* sau *literatură* nici măcar nu figurează în indicile lucrării).

Meritul deosebit al lui Malinowski este de a fi demonstrat printre cei dintîi, pe baza unor materiale etnografice incontestabile, caracterul practic, vital sau existenţial al limbii, prezenţa decisivă a acesteia în toate acţiunile specific umane. Ne-am ocupat pe larg de problema aceasta în „Sociologia

limbii" (1975), dar, lucrînd paralel la cartea de față, am amînat deliberat unele aspecte ale ei, care-și găsesc aici un loc mult mai potrivit.

Dacă, așa cum am arătat în capitolele anterioare, literatura este o artă verbală, iar limba are funcții poetice de necontestat, nu ne poate fi indiferent care a fost natura primordială a limbii, din care a făcut parte și *limbajul magic* și continuă să facă parte pînă azi și *limbajul poetic.* Magia și poezia, considerate ca *limbaje* nu sînt decît forme specializate ale limbii, așa cum șesurile, dealurile și munții nu sînt decît forme de relief ale pămîntului, de aceea nu pot fi înțelese plenar decît împreună, adică unele prin altele.

După B. Malinowski : „Funcția principală a limbajului nu este să exprime gîndirea, nici să dubleze procesele mentale, ci mai de grabă să joace o parte activă, pragmatică, în comportamentul uman. În felul acesta, în funcția sa primordială, limbajul este una din forțele culturale de căpetenie și un adjunct al activităților corporale. În adevăr, el este o componentă indispensabilă a oricărei acțiuni omenești concertate." 152

B. Malinowski a trăit mult timp printre trobriandezi (Melanesia), le-a învățat graiul și i-a studiat de aproape, atît sub aspectele materiale, vizibile ale vieții, cît și sub cele mentale, imperceptibile direct. Îndeletnicirile principale ale trobriandezilor sînt legate de grădinărit, sursa esențială a existenței lor. Limba exprimă această activitate concretă a oamenilor. Cum arată Malinowski : „Vorbirea este aici echivalentă cu gestul și cu mișcarea... Dacă am nota cuvintele vorbite și le-am trata ca pe un *text* rupt de contextul lui de acțiune și situație, cuvintele ar rămîne, fără nici o îndoială, lipsite de sens și inutile. Pentru a reconstitui înțelesul gîndirii este necesar să se descrie comportamentul corporal al oamenilor, să se cunoască scopul acțiunii lor comune, ca și sociologia lor. Vorbirea este folosită aici în primul rînd pentru a obține unele rezultate practice. În al doilea rînd ea îndeplinește și un scop educativ, întrucît oamenii mai în vîrstă și mai bine informați transmit celor mai tineri rezultatele experiențelor din trecut. — Dacă urmărim oamenii care merg de obicei

să delimiteze hotarele culturilor, am vedea că ei folosesc cuvinte pentru a-și coordona activitățile, a comunica de la distanță, a cere ajutor, pe scurt pentru a reglementa munca lor comună. (...) Munca lor ar fi imposibilă fără vorbire. La fel vorbirea ar fi lipsită de sens fără contextul activității în care se desfășoară. (...) Doresc să stabilesc cît mai limpede că nu mă refer numai la limbajul trobriandez și cu atît mai puțin numai la graiul local referitor la agricultură. Încerc să arăt caracterul vorbirii umane în general și modul metodologic necesar de a fi abordată. (...) Cuvintele fac parte din acțiune, sînt echivalentele unor acțiuni." [153]

Concepția aceasta obligă pe cercetător să studieze limba în corelație cu celelalte activități ale oamenilor, să interpreteze semnificația oricărui fenomen de limbă în funcție de contextul lui real, deci nu numai lingvistic, ci și situațional, socio-cultural.

Malinowski nu uită să sublinieze că acest caracter pragmatic nu aparține numai graiului de toate zilele, ci tuturor manifestărilor verbale din stadiile primitive și arhaice ale umanității, cum sînt narațiunile, formulele magice, cuvîntările publice, maximele juridice și morale.

Desigur, noi sîntem liberi să privim, de exemplu, o formulă magică oricum, dar pentru băștinași ea nu este o piesă de folclor, nici un document etnografic, ci „un act verbal prin care se pune în mișcare o forță specială, un act care... exercită influența cea mai puternică asupra mersului naturii și conduitei umane. Pronunțarea unei formule magice, care constituie miezul însuși al oricărui rit magic, este pentru băștinaș un act foarte important și foarte sacru." Toate riturile sau actele magice verbale — printre care noi așezăm și o bună parte din literatura primitivă — „sînt tipuri de comportament uman tot atît de importante ca orice rit manual". [154]

Mai mult decît atît: limba este o parte — și încă una esențială — a celorlalte realități culturale, a celor mai multe dintre ele, dacă nu chiar a tuturor. De aceea, sub toate formele ei, limba nu poate fi înțeleasă în toată profunzimea decît în cadrul contextului ei socio-cultural prin care se înțe-

lege echipamentul material, activităţile sociale, interesele, valorile morale şi estetice, împreună cu toate celelalte fenomene cu care cuvintele sînt corelate şi se dezvoltă împreună cu ele, ca feţe multiple, dar strîns îmbinate, ale aceleiaşi realităţi umane colective. Rupte de viaţa oamenilor care le-au creat sau le întrebuinţează, cuvintele îşi pierd înţelesul lor real şi devin nişte simple „cadavre" care nu-şi recapătă viaţa decît prin „contextualizare", adică prin repunerea lor în complexele socio-culturale din care fac parte sau au făcut parte organic.

Cum vom vedea, literatura nu constituie nici ea vreo excepţie de la aceste principii fireşti.

După cum am precizat, B. Malinowski nu se referă în mod special la poezie sau literatură, probabil din cauză că în culturile pe care le-a cercetat ele nu i-au apărut în forme suficient de diferenţiate, dar l-a preocupat foarte de aproape, în afară de formulele magice, *naraţiunile* de tot felul, care au funcţii socio-culturale foarte variate, unele cu totul străine de orice „estetică". Totuşi, cum vom vedea, naraţiunea bine făcută, bine formulată, bine desfăşurată, constituie o *preliteratură* şi chiar un început de *literatură*, din care se va dezvolta mai tîrziu, dacă nu întreg *genul epic*, numit în zilele noastre şi *narativ*, în orice caz proza istorică, poveştile, povestirile, schiţele, nuvelele, romanele, poate chiar *proza literară* în întregime. Deci pentru noi nu este vorba de o problemă oarecare.

Oamenii practică în chip curent două caegorii de naraţiuni :

— unele în care îşi povestesc propriile lor experienţe de viaţă, ce au văzut, ce au auzit, ce li s-a întîmplat, ce au făcut etc. (noi ne întrebăm pînă azi, aşa cum au făcut oamenii din toate timpurile şi fac oamenii de pretutindeni : „ce mai faci ?", „ce ai mai făcut ?", „pe unde ai mai fost ?", „pe unde ai mai umblat ?", „ce ai mai văzut ?", „ce se mai aude ?", „ce s-a mai întîmplat", dar şi „ce mai spui ?", „ce mai zici ?" ş.a.m.d.) ;

— altele în care relatează cele transmise de alte persoane, mai ales din alte generaţii, care eventual le-au primit

la rîndul lor de la înaintași și mai vechi (cum zicem noi, românii : „din moși și strămoși"), pînă la vremuri imemoriale, pe care nimeni nu le mai poate preciza decît cu expresii foarte vagi („de cînd lumea", „de la începutul lumii" sau, și mai pierdut : „a fost odată ca niciodată, că dacă n-ar fi nu s-ar povesti"), așa sînt legendele, miturile, istoriile, basmele, baladele, cuvintele din bătrîni, cîntecele bătrînești, de fapt toate tradițiile orale.

Prima categorie de narațiuni se explică prin mecanismele actuale ale vieții sociale, ele se referă la întîmplări de interes imediat, relatate de oameni vii unor oameni vii, curioși să afle cît mai multe unii de la alții și unii despre alții, pentru a trage învățăminte din experiența fiecăruia sau pur și simplu pentru a se distra. Uneori aceste „narațiuni" se reduc la o simplă sporovăială, care se leagă de contactele interumane sau la bîrfeală, care adaugă o plăcere cauzată de combinații, invenții, înscenări, intrigi, senzațional. Dar ce justifică persistența celeilalte categorii, care se referă la experiența de viață a unor oameni dispăruți, pe care poate nimeni din cei în viață nu i-a apucat, nu i-a văzut niciodată și nici nu poate face vreo precizare concretă cu privire la ei ? Aceasta este problema pe care a abordat-o Malinowski la nivelele societăților primitive și arhaice, lipsite de civilizație scrisă. Ea se referă implicit și la folclorul literar, la întreaga literatură orală.

„Într-o narațiune — scrie Malinowski — cuvintele sînt folosite cu ceea ce s-ar putea numi un sens împrumutat sau indirect. (...) Narațiunile totdeauna distrează și unele instruiesc, dar în același timp ele îndeplinesc o funcție mult mai importantă. O povestire sacră tribală, spusă pentru justificarea rînduielilor sociale sau a moralității, pentru explicarea unui ritual sau pentru lămurirea unor mistere religioase, este de cea mai mare importanță pentru că sistematizează credințe și reglementează conduita. De asemenea o legendă, un incident din istoria tribală poate contribui la edificarea moralei. O astfel de povestire contribuie indirect la formarea standardelor și valorilor economice. (...) Întregul sistem al muncii organizate și al stimulentelor este asociat cu trans-

miterea tradiţională de la o generaţie la alta a povestirilor despre succes şi eşec, despre însemnătatea magiei, a muncii şi disciplinei în grădinărit. În felul acesta, deşi naraţiunile privite ca atare pot să apară ca destul de inutile, în ansamblu funcţia lor depăşeşte cu mult simpla distracţie sau simplul amuzament. Acele povestiri care se centrează asupra intereselor vitale, cum sînt foamea şi sexul, valorile economice şi moralitatea, servesc împreună la construirea tradiţiei morale a tribului. În cadrul lor, funcţia vorbirii constituie o contribuţie culturală importantă la ordinea socială." [155]

După aceste constatări, pe care cercetările de teren le confirmă pretutindeni, B. Malinowski pune, în maniera lui răspicată, întrebarea, care şi pentru problema noastră este fundamentală : „Care este motivul real pentru care oamenii acordă totdeauna o importanţă atît de mare unui simplu sunet — *flatus vocis* — care în unul din aspectele lui apare atît de inutil şi de gol, iar în alt aspect, în diferitele credinţe şi sisteme umane, a fost privit ca ceea ce a fost la început, ca forţa care a creat toate lucrurile ?" [156]

Răspunsul este cît se poate de clar şi convingător : graiul este folosit de oameni în cele mai variate împrejurări, de la distracţii, contacte simple, raporturi interpersonale, jocuri, convenienţe, pînă la acţiunile magico-religioase, adunările obşteşti, ceremoniile sociale, relaţiile intertribale, declanşarea şi purtarea războaielor, încheierea alianţelor şi aşezarea păcii. Nimic nu scapă din sînul vieţii sociale, intervenţiilor verbale, totul se petrece nu exclusiv, dar şi prin intermediul vorbirii. Din cauza aceasta limba capătă semnificaţii şi valori umane foarte diferite, unele mărunte, neimportante, legate de aspectele minore ale vieţii — din care derivă, cum vom vedea, „microliteratura" — altele uriaşe, grave, decisive, legate de aspectele majore ale vieţii şi ale morţii, — de unde va deriva apoi „macroliteratura".

B. Malinowski fiind preocupat de o activitate foarte serioasă, cum este magia la popoarele nedezvoltate, nu stăruieşte în mod special decît asupra întrebuinţărilor majore ale limbii, dealtfel singurele care ne facilitează o înţelegere mai profundă a omenirii.

Dacă sensul primar şi esenţial al cuvintelor nu este să facă posibilă trăncăneala şi nici simpla comunicare de idei, fără alte implicaţii mai adînci, ci să înlesnească participarea activă, dinamică, la acţiune, producţie, realizare, adică la desfăşurarea vieţii şi împlinirea existenţei umane, singura cale de a le pătrunde adevăratul înţeles este studiul lor în cadrul contextelor vitale sau existenţiale. E vorba, bineînţeles, de acele contexte socio-culturale în care *dinamismul cuvintelor* ia formele cele mai pronunţate, mai puternic reliefate, adică de vîrf.

La nivelul primitiv şi arhaic, viaţa oamenilor prezintă două culmi ale puterii pragmatice a cuvintelor :

— Una se află în întrebuinţarea sacră a lor, cum sînt formulele magice, textele sacramentale, exorcismele, blestemele şi binecuvîntările, invocările şi rugăciunile. În mentalitatea magico-religioasă, ca un fapt fundamental în constituirea şi desfăşurarea ei, toate cuvintele sacre au un *efect creator* prin faptul că pun în mişcare (direct sau indirect) unele puteri supranaturale în serviciul oamenilor, iar cînd sînt legalizate, mobilizează tot aşa de bine puterile sociale, mecanismele de intervenţie şi funcţionare ale comunităţii. (De exemplu, cei blestemaţi de dumnezeu sînt sancţionaţi în continuare şi de oameni).

— A doua se găseşte în întrebuinţarea profană, dar nu vulgară a cuvintelor, în care acestea au efecte tot atît de întinse şi răsunătoare, încît apar pentru aceeaşi mentalitate primitivă ca o putere neînchipuit de mare, care nu numai că anticipează faptele, dar le şi creează, le declanşează şi le conduce ca o adevărată cauză şi lege a lor. Ordinele date în cadrul luptelor sau bătăliilor, în cadrul expediţiilor de vînătoare, a incursiunilor pe mare, strigătele de alarmă, de ajutor, de îndemn etc. pot modifica pe loc, în chip vizibil, spectacular, o situaţie dată, acţiunile şi conduitele oamenilor, inclusiv mişcările lor corporale. Să ne imaginăm un ordin de declanşare a bătăliei : cîteva zeci sau sute de oameni care stăteau pînă atunci în repaos, se ridică deodată şi pornesc la atac. Se dă un ordin de retragere : aceeaşi mulţime de oameni dă înapoi, îşi schimbă radical mişcările, direcţia, starea

de spirit. Ce este mai firesc, la nivelul mentalităţii care ne preocupă, decît impresia că vorbele pronunţate de conducătorul bătăliei au în ele însele puterea de a provoca toate aceste transformări.

Există deci în experienţa primilor oameni fenomene imediate, care se petrec în văzul şi auzul tuturor, la care toţi participă în mod activ, în care atît unele „cuvinte sacre" (ca cele magice), cît şi unele „cuvinte profane" (ca cele de comandă) apar în chip direct perceptibil ca deţinătoare ale unei puteri imense, în măsură să structureze, să restructureze sau să destructureze situaţiile anterioare pronunţării lor, de fapt realitatea însăşi.

Un om care se ştie pe moarte se scoală şi umblă îndată ce s-a rostit formula magică adecvată. O femeie cuprinsă de chinurile unei faceri dificile naşte imediat, în urma unei incantaţii. O masă de oameni care stă în nemişcare şi tăcere se pune în mişcare şi începe să urle la auzul unui singur cuvînt (de ex. „înainte", „acum", „pe ei") sau invers, se întoarce ca un singur om şi părăseşte cîmpul de luptă.

Sînt fapte de observaţie curentă a căror interpretare primitivă şi arhaică a făcut să se atribuie cuvintelor, apoi cuvîntului ca atare *o putere creatoare primordială,* adică mai înainte şi mai presus de orice altă putere.

În formele ei cele mai dezvoltate, această concepţie a dus la platonism (identificarea cuvîntului cu ideea : *logos* şi primordialitatea *ideii-prototip* faţă de realitatea sensibilă, considerată ca o simplă copie a ei) şi la celebra doctrină creştină, de origine tot platoniciană, enunţată în fruntea Evangheliei lui Ioan : „La început era cuvîntul şi cuvîntul era la dumnezeu şi dumnezeu era cuvîntul ...Toate printr-însul s-au făcut şi fără de el nimic nu s-a făcut din tot ce s-a făcut". [157]

Partea „comică" — dacă ni se permite să folosim acest termen într-o problemă umană atît de „tragică" — este că, aşa cum am văzut, doctrina aceasta „hiperbolică" are o bază reală, evidenţiată pe temeiul altor experienţe şi chiar a unor experimente clinice şi de laborator, de către întreaga psihologie ştiinţifică modernă. [158]

Cuvîntul are într-adevăr „puterea“ lui, nu independent de realitate, cu atît mai puțin înainte de realitate, dar în toate împrejurările în care sînt implicați oamenii. Explicația corectă, științifică, este cea elaborată de Karl Marx, pe care am mai evocat-o: oamenii, înainte de a acționa își formulează planul în minte, dar nu strict conceptual, ci concomitent, ca un aspect tot atît de necesar al procesului, *și verbal* (conceptualizarea și verbalizarea sînt inseparabile), de unde o *putere creatoare reală* (nu imaginară) a *cuvîntului*, care, la nivel uman, într-adevăr *precede fapta*, inclusiv toate *creațiile*.

Deci nu aici se află eroarea celor amintite, ci în generalizarea nejustificată a unui fenomen specific uman, în transpunerea lui absurdă de pe planul biologiei umane pe planul cosmologiei și ontologiei universale. Este absolut fals că „la început a fost cuvîntul“ și cu atît mai fals că acesta a fost una cu „dumnezeu“, dar este profund adevărat că, la nivelul activităților umane, la început a fost cuvîntul, iar cuvîntul a fost al omului și omul însuși s-a realizat prin cuvînt. Tot ce a făcut el a făcut cu ajutorul cuvîntului și fără cuvînt nimic n-ar fi putut face. Chiar acum, fără cuvînt oamenii ar deveni ființe necuvîntătoare, ceea ce, în bună limbă românească, înseamnă că s-ar reîntoarce la animalitate.[159]

Înțelegem acum rosturile adînci, existențiale și vitale, ale cuvîntului pentru omenire, înțelegem cum a putut să se ivească și să se dezvolte cu ajutorul lui *magia* și sîntem pregătiți să înțelegem tot atît de exact cum a fost cu putință să se ivească și să se dezvolte, tot cu ajutorul lui, *poezia* sau în general *literatura*.

5.7. Există temeiuri să se susțină că primele forme de poezie majoră, de macroliteratură, sînt reprezentate de *formulele magice*, nu izolat, ci în ansamblurile lor rituale, toate de esență *dramatică*, ceea ce înseamnă că *magia* și *poezia* sînt congenitale. Ele s-au născut deodată, dar nu s-au dezvoltat împreună decît pînă la un punct, după care magia a început să decadă și să treacă pe planurile marginale ale culturii, pe cînd poezia s-a dezvoltat mereu, a devenit, sub forma ei cea mai cuprinzătoare, care este *literatura* în înțelesul ei actual,

o realitate spirituală independentă și s-a fixat în cele din urmă în zonele cele mai centrale și mai înalte ale tuturor civilizațiilor istorice.

Congenialitatea și coexistența primară a poeziei cu magia — am spune conviețuirea lor — nu au rămas însă fără urme, cele două activități s-au contaminat reciproc, iar la despărțire poezia a luat cu ea și a dezvoltat mai departe numeroase aspecte *magice* sau cel puțin de *origine magică* pe care, probabil, în alte condiții de naștere și creștere, nu le-ar fi avut. Este ceea ce am dori să mai arătăm.

Analiza comparată a procedeelor magice și poetice ne-a dus la concluzia că, cel puțin între unele din ele, există o asemănare atît de mare, încît este greu de admis că au apărut complet independent unele de altele. Ceva mai mult, întrebîndu-ne : cum a fost cu putință nașterea unora din procedeele poetice, ce a justificat apariția lor, am ajuns la opinia că ele nu s-au putut ivi independent de o „matrice magică", fără o legătură genetică, primordială, cu magia, care le-a închegat după logica ei specifică și le-a servit ca o adevărată „treaptă de lansare" pe o nouă orbită, cea *literară*.

Să revenim, de exemplu, la *figurile de stil* sau *tropi*, așa cum ne sînt prezentate în lucrările de poetică. Folosim pentru simplificare „Dicționarul de terminologie poetică" alcătuit de Gh. Ghiță și C. Fierăscu (1973), [160] pentru că este necesar să reproducem unele definiții și aici le găsim sub forma lor de maximă condensare, altfel ar trebui să renunțăm la procedeu și am pierde poate șansa de a convinge mai ușor pe cititor. (Textele în ghilimele, fără altă trimitere, aparțin celor doi autori).

Tropii sînt figuri de stil care constau în „folosirea cuvintelor cu alt înțeles decît acela pe care îl au în mod obișnuit". Cercetările privitoare la magie ne arată, fără putința vreunei îndoieli, că ea constă în întregime în lucruri sau acțiuni (corporale sau verbale) care manifestă altceva decît starea lor obișnuită. Bagheta *magică*, cercul *magic*, piatra *magică*, etc. pot arăta fizic ca orice baghetă, cerc sau piatră, dar nu sînt totuși același lucru, deosebirea constă în „magicitatea" lor, deși e complet invizibilă, e vorba deci de o

diferenţă esenţială, de ordin calitativ. Tot ceea ce intră în cîmpul de activitate al magiei, capătă alte sensuri decît cele obişnuite, totul este transfigurat ; suportul material rămîne, dar semnificaţia lui este alta, de un ordin complet diferit. Este ceea ce am numit trecerea din „emisfera reală“ în „emisfera simbolică“.

Tropi sînt : metafora, metonimia, sinecdoca, hiperbola, catahreza, litota, antonomaza, alegoria. Să le examinăm pe rînd.

Metafora constă „în înlocuirea unui termen propriu prin altul impropriu, asemănător“. „Orice metaforă implică o comparaţie nedezvoltată, ci numai sugerată, din care lipseşte termenul comparat. Termenul impropriu s-a substituit termenului propriu, de unde rezultă că într-o expresie metaforică există un înţeles vizibil şi un înţeles invizibil, sugerat, care însă este mai evident decît cel vizibil“.

Noi credem că metafora are un înţeles mai profund, care ţine de mecanismele originare ale transfigurării (ale schimbării la faţă), ale proceselor înseşi de simbolizare. Ea este mai veche decît poezia. Aceasta n-a făcut decît să o preia, să o desacralizeze şi într-un fel să o slăbească, să o scape de încărcătura magico-religioasă, pentru a-i putea da apoi întrebuinţări strict profane, adică literare.

În cartea citată a lui W. B. Seabrook despre riturile magice „vodu“ (Haiti) ni se înfăţişează, cu tot dramatismul ei simbolic, una dintre cele mai ample şi grăitoare „metafore“.[161] E vorba de un rit prin care sacrificarea unei fete tinere (a unei fecioare) este înlocuită, fără a-şi pierde înţelesul primar, prin cea a unui animal (în cazul respectiv : un ţap). Magicianul pune faţă în faţă, ochi în ochi două fiinţe reale, o fată şi un ţap, prezentate iniţial exact ca ceea ce sînt. Apoi desfăşoară un rit magic complicat, prin care fata se transformă simbolic în ţap (ea mimează efectiv comportamentul acestuia), iar ţapul în fată (se mimează în locul lui gemete umane). După această transfigurare a ţapului în fecioară, el este efectiv sacrificat, dar bineînţeles nu ca o jertfă animală, ci ca una umană. Cum am văzut că se spune în poetică : „termenul impropriu“ (ţapul) s-a substituit ter-

menului propriu (fata) şi s-a ivit astfel un „înţeles vizibil" (ţapul) şi un înţeles invizibil (fata), sugerat (prin magie), care însă este mai evident (pentru participanţi) decît cel vizibil. Ţapul nu mai este ceea ce se vede, ci ceea ce simbolizează, adică o fată şi este deci sacrificat în această calitate invizibilă, dar pe planul acţiunii magice, singura reală şi singura esenţială.

Exemplul a fost ales în chip intenţionat: el ne arată o *metaforă neverbală*, de ordin ritual, mijlocită verbal prin formulele magice întrebuinţate, deci anterioară, ca treaptă de dezvoltare, poeziei propriu-zise.

În forme mai puţin subtile, înlocuirea unui lucru, a unei persoane etc. cu altele *asemănătoare* este tot un procedeu *magic* străvechi, încă din cele mai vechi timpuri, despre care avem vreo informaţie precisă. Este vorba de aşa numita „magie imitativă" sau „magie homeopatică", bazată pe presupunerea că o acţiune *simulată*, dar *similară* cu cea reală, are aceleaşi efecte sau produce aceleaşi rezultate. Simulînd ploaia se poate provoca o ploaie reală. Făcînd farmece asupra unei imagini (statuetă, desen, fotografie etc.) care seamănă cu o persoană concretă, acţiunea magică vizează şi se exercită de fapt asupra acesteia.

Metonimia este o figură de stil prin care se înlocuieşte un termen cu altul, „pe baza altor raporturi decît asemănarea, cum sînt cauza prin efect, efectul prin cauză, conţinutul prin obiectul care îl conţine, abstractul prin concret, autorul în locul operei, obiectul posedat în locul posesorului, numele locului ca nume al produsului".

Ne putem întreba cum au ajuns poeţii la astfel de procedee dacă n-au întîlnit nimic asemănător în alte activităţi, mai vechi şi mai prestigioase, în care ele să fi fost inevitabile, impuse de însăşi natura manifestărilor? Răspunsul este simplu: metonimia a apărut mai întîi în *magie*, nu ca o figură de stil, ci ca mijloc de acţiune. Este ceea ce se cheamă în termeni de specialitate „magie contagioasă", bazată pe presupunerea că lucrurile, întîmplările, acţiunile etc. care au fost asociate sau în contact unele cu altele, păstrează o legătură şi după ce s-au separat sau au fost separate, încît orice ac-

țiune magică, exercitată asupra unuia sau unora din ele (cele prezente) are efectul dorit asupra celorlalte (absente). După acest „principiu" magia se poate realiza asupra unei bucle de păr, a unei bucăți de unghie, asupra salivei, a unui cheag de sînge (de exemplu menstrual) etc. care au aparținut persoanei căreia îi este destinată. În forme mai spiritualizate, același lucru se poate obține operînd exclusiv asupra numelui. Partea, produsul, numele etc, sînt tratate în locul întregului, a producătorului, a purtătorului etc., dar cu efecte asupra acestora din urmă. Poezia n-a făcut decît să preia procedeul și să-l dezvolte apoi după logica, exigențele și finalitățile ei specifice.

Sinecdoca, adică etimologic „cuprinderea mai multor lucruri deodată", numită și „comprehensiune", este o figură de stil delimitată foarte vag față de metonimie, care se caracterizează prin folosirea unor termeni care semnifică mai mult sau eventual mai puțin decît sensul lor propriu-zis, ca „toată lumea" în loc de „o mulțime de persoane", „am cumpărat un bronz" în loc de „am cumpărat o statuetă de bronz", etc. Figura aceasta de stil apare ca un principiu aproape universal al mentalității magico-religioase, care nu distinge în chip clar particularul de general, pluralul de singular, întregul de parte, produsul de producător, genul de specie etc., încît operează cu ele de-a-valma, în complexe nediferențiate, considerate ca fiind atît de strîns legate unele de altele, în ansambluri sau sinteze inseparabile, încît sînt utilizate fără nici o dificultate unele în locul celorlalte. Gîndirea analitică a apărut în istoria omenirii mult mai tîrziu decît cea globală.

Hiperbola constă în „exagerarea trăsăturilor unei ființe, a unui lucru, fenomen sau întîmplare, pentru a impresiona pe cititor". Ea a apărut mai întîi tot în magie, pe de o parte prin exagerarea ființelor imaginare ostile (balauri, dragoni, spirite, demoni, diavoli, stafii etc.), pe de altă parte a ființelor imaginare favorabile (zeitățile, arhanghelii, dumnezeu, sfinții). Am văzut în cazul incantației maieutice sud-americane, analizată de Lévi-Strauss, cum „durerile facerii" au fost nu numai personificate, dar și extrem de exagerate, fiind considerate simbolic ca niște „monștri și animale fioroase".

Apare concomitent şi procedeul invers, de diminuare a unor trăsături groaznice pentru a le face mai puţin redutabile (spiriduşii, aghiuţă etc.), uneori exclusiv prin schimbarea numelor, operaţie specific magică, şi înlocuirea lor cu eufemisme, de exemplu „ielele, frumoasele, milostivele, zînele" în loc de „răufăcătoarele" sau „schiloditoarele". Toate aceste procedee s-au născut în mintea primitivă a oamenilor, pe cînd, sub efectul emoţiilor, tot ceea ce îi îngrozea era exagerat pînă la paroxism, apoi tot ceea ce trebuia învins era „minimizat", iar ceea ce trebuia să învingă era „maximizat" — evident pe căi magice, imaginare — cazul icoanelor pe sticlă din Transilvania, care reprezintă de exemplu balaurul ca pe o javră de dispreţuit, iar pe Sf. Gheorghe în proporţii colosale, erou învingătoar şi invincibil. După aceeaşi logică afectivă, pe icoanele care reprezintă răstignirea, Isus mort pe cruce, deci învins temporar, este miniaturizat, iar Maica Domnului, mărită simţitor, în proporţie cu durerea ei maternă sfîşietoare.

Catabreza constă în „folosirea, în sens metaforic, a unui cuvînt, pentru a denumi un obiect ce nu are denumire proprie, ...se atribuie deci înţelesul unui cuvînt altui cuvînt apropiat oarecum ca sens". În magie procedeul este mai complex şi mai profund : se folosea un cuvînt pentru a-i atribui unei persoane puteri magice : „pană de vultur", „inimă de leu", „brîncă de urs" sau pentru a înlocui un nume prohibit cu unul permis : „ucigă-l toaca", „ducă-se pe pustii", „încornoratul", „împieliţatul", „necuratul".

S-ar putea ca unele exemple înfăţişate în lucrările de poetică să aibă şi ele unele înţelesuri magice străvechi, pierdute în răstimp. De pildă „iarba fiarelor" denumeşte o iarbă despre care se credea că are puterea să desferece comorile ferecate, să desfacă lacătele de la lăzile sau pivniţele cu averi. „Floarea soarelui" a fost considerată cîndva ca o fată îndrăgostită de soare, prefăcută magic în floare care continuă să se uite neîncetat după el.

Litota „constă în exprimarea unei idei prin negarea contrarului", ea „apare uneori ca inversul hiperbolei, exagerînd micimea". Cît ar părea de curios, şi de astă dată avem de a

face cu un foarte bătrîn şi îndărătnic procedeu magic. Cînd s-a spus prima oară „nu-mi displace" în loc de „îmi place", „nu-i greu" în loc de „e uşor", s-a făcut din cauza fricii de a nu atrage invidia spiritelor rele, a vrăjitorilor, a celor capabili să deoache. De aici obiceiul şi mai drastic de a numi un lucru plăcut cu un termen neplăcut: „scîrba moşului" în loc de „draga moşului" sau „blestematul acesta de copil", evident ca să nu fie cumva blestemat cu adevărat (este declarat blestemat ca să nu mai tenteze pe nimeni să-l blesteme). Se ajunge la rezultate similare şi din frica de a nu jigni vreo fiinţă supranaturală prin mîndrie sau trufie. De aici expresii ca: „păcătosul de mine", „sărmanul de mine", „biata de ea" etc.

Antonomaza este o „varietate a metaforei, prin care un nume propriu este folosit în locul unui substantiv comun sau o perifrază şi invers (de ex. *Neron* pentru tiran; *Mecena* pentru protector al artelor)". La origine procedeul a fost tot *magic*: individualizarea unor forţe sau principii, mai ales personificarea lor, s-a făcut de la început prin acordarea unui *nume* care apoi este invocat, evocat, convocat etc., adică manipulat magico-religios pe căi strict vocale sau verbale. Baal, Belzebut, Satana, iar mai tîrziu, Marte, Venera, etc. folosite şi cu înţelesuri substantivale sau adjectivale: „satană" (om rău), „satanic" (om crud), „veneră" (femeie frumoasă), „veneric" (sensual, sexual) etc. Am întîlnit în zona Pădureni (Hunedoara) expresia *Soare* în loc de domnule („aşa a fost, Soare, cum îţi spun eu"), probabil ca o rămăşiţă de cult solar, care acum ni se pare o simplă antonomază.

Am lăsat la urmă *alegoria*, din cauza caracterului ei foarte complex. Ea este o „figură de stil alcătuită dintr-o înşiruire de metafore, personificări, comparaţii, formînd o imagine unitară prin care poetul sugerează noţiuni abstracte prin intermediul faptelor, întîmplărilor, lucrurilor etc., noţiunile de *virtute, dreptate, moarte* etc. pot fi reprezentate alegoric".

De fapt, alegoria este o reprezentare a *ceva* prin *altceva*, ceea ce ne apropie pînă la identificare de simbolizare. Procedeul este foarte vechi şi apare deodată cu primele practici

şi reprezentări magico-religoase. În special *măştile* şi *procesiunile cu măşti* apar ca primele manifestări alegorice,[162] pentru că ele reprezintă de obicei forţe supranaturale foarte abstracte, impersonale, deci fără un contur precis, lipsite de o „faţă", iar măştile nu fac decît să le concretizeze, să le dea o înfăţişare care, la rîndul ei, le simbolizează, dar nu se confundă nici pe departe cu ele. (Masca morţii, de pildă, nu este moartea însăşi). Carele alegorice pe care le mai folosim şi noi în unele serbări populare, cu sensuri complet laicizate, la origine au avut un caracter magico-religios, pentru că ele au apărut prima dată în procesiunile de carnaval, rămăşiţe ale unor vechi ceremonii magico-religioase.

Alegoria aceasta străveche, de natură magică, este foarte importantă pentru problema noastră, pentru că ea se găseşte nu numai la sorgintea unei figuri de stil, a unui trop, ci chiar la rădăcinile teatrului. Primele forme majore ale teatrului, cu semnificaţii simbolice foarte complexe, s-au închegat din încercarea oamenilor de a da chip unor forţe nevăzute, de a le face vizibile, de a le întruchipa şi a le domestici, a le face astfel să acţioneze în favoarea lor. Ele uzează de procedee alegorice foarte precise, nu numai verbale, ci şi rituale, ajungînd să realizeze adevărate jocuri dramatice, spectacole cu semnificaţii care se întind cu mult dincolo de ceea ce se vede.

În spatele acestor drame magico-religioase, reprezentate sub forme vizibile şi deci perceptibile şi sesizabile, stăteau forţe invizibile, imperceptibile, insesizabile, care nu puteau fi captate pentru simţurile oamenilor decît prin procedee *alegorice,* care în cazurile acestea originare erau *magice* prin excelenţă.

Ceva mai mult: procedeele alegorice nu ar fi putut fi inventate fără eforturi speciale, greu de conceput, decît în cadrul unor acţiuni magice. Aici este locul lor „firesc", aici au fost ele pentru prima oară *necesare* — necesare în sens pragmatic, utilitar — încît, mai curînd sau mai tîrziu, ele au trebuit să fie inventate şi dezvoltate mereu. Poezia le-a găsit gata închegate şi n-a făcut decît să le preia şi, bineînţeles, să le ducă mai departe, după nevoile ei proprii, adică preponderent estetice.

Şi am putea continua cu foarte multe alte „figuri de stil" sau chiar „forme literare" întregi, pentru a arăta geneza magică a lor, dacă cele înfăţişate nu ar demonstra suficient teza care ne preocupă. Amintim numai pentru exemplificare : personificarea, simbolismul, legenda, dialogul, monologul, satira, epigrama, strigătura, imprecaţia, imnul, elogiul, invocaţia, interogaţia, genurile literare etc., care nu sînt nici ele lipsite de unele rădăcini magico-religioase.

Ceea ce trebuie să reţinem din cele înfăţişate este că primele forme majore de poezie au apărut în cadrul acţiunilor magice, nu însă ca forme de sine stătătoare, autonome, ci ca elemente componente, încă nediferenţiate, din preocupări şi activităţi umane mult mai largi, care au constituit, alături de „emisfera reală" (tehnică, economie, reguli de convieţuire) primele rudimente ale „emisferei simbolice", care se va dezvolta apoi şi se va diferenţia neîncetat pînă în zilele noastre.

Rădăcinile magice ale literaturii ne obligă însă să revizuim conceptul însuşi de literatură : ea n-a fost niciodată şi de fapt nu este nici astăzi o realizare exclusivă de forme *estetice verbale*. Ea recurge necesar la astfel de forme şi la nevoie le creează, dar nu de dragul formelor însele, ci ca mijloace de expresie şi comunicare a unor realităţi mai profunde, de ordinul *conţinutului*. Aşa cum magicienii — străbunii cei mai îndepărtaţi ai poeţilor — nu au creat procedee şi formule magice pentru frumuseţea lor, ci pentru a rezolva probleme grave de viaţă şi existenţă umană, ca boala, groaza, suferinţa, nefericirea, moartea, — poeţii nu au creat şi nu creează procedee artistice exclusiv pentru valoarea lor intrinsecă, ci tot pentru a rezolva unele probleme fundamentale de viaţă sau existenţă umană.

Dacă magicienii au recurs adeseori la procedee estetice, iar poeţii o fac în chip constant ca o adevărată specializare, este numai din cauza că doresc să dea celor făcute sau spuse de ei o *eficienţă mai mare*, unii pentru *a fermeca* „la propriu", ceilalţi pentru *a fermeca* „la figurat".

Se poate defini poezia chiar în chipul acesta : ea este o magie transpusă de pe planul semnificaţiilor proprii pe planul unor semnificaţii strict figurative.

Pînă să ajungă însă la acest stadiu de totală desacralizare sau demagizare, literatura a mai avut de suferit şi alte influenţe structural-funcţionale foarte înrudite cu cele de ordin magic. Dintre acestea cele mai relevante pentru geneza şi dezvoltarea literaturii au fost, fără îndoială, *religia* şi *mitologia*. Ele cer însă unele analize speciale.

NOTE

111 E. B. Tylor, *Primitive Culture,* (cit. supra) şi *Anthropology: An Introduction to the Study of Man and Civilization* (cit. supra).

112 R. H. Codrington, *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore,* Oxford University Press, 1891.

113 R. H. Codrington, *op. cit.*, p. 18.

114 Cf. şi R. Lehman, *Mana,* Leipzig, Teubner, 1912. Cf. şi H. Hubert et M. Mauss, *Essai d'une théorie générale de la magie,* Paris, Alcan, 1909 şi H. Webster, *Magic: A Sociological Study,* Stanford University Press, 1948.

115 J. G. Frazer, *The Golden Bough,* ed. I, London, 1890, reed. New York, Macmillan, 1958.

116 Vezi Raoul Allier, *Magie et religion,* Paris, Berger-Levrault, 1935. Cf. şi K. Beth, *Religion und Magie,* ed. 2, Leipzig, Teubner, 1927; W. H. R. Rivers, *Medicine, Magic, and Religion,* London, Kegan Paul et Co., 1924.

117 Şi unele sensuri mai ample: magia neagră recurge la forţe supranaturale negative (rele), pe cînd magia albă la forţe supranaturale pozitive (bune).

118 Cf. A. M. Hocart, *Les progrès de l'homme* (cit. supra), p. 122.

119 Cititorii pot consulta cu folos mai ales lucrările lui J. G. Frazer şi ale lui L. Lévy-Bruhl, folosite şi de noi şi citate în diferite note, întrucît insistă pe larg asupra materialelor documentare care nu sînt totdeauna uşor accesibile.

120 Cf. mai ales W. I. Thomas, *Source Book for Social Origins,* University of Chicago Press, 1909.

121 Vezi numeroasele lucrări despre magie la diferite popoare, ca ale lui Fr. Lexa despre Egiptul antic, Victor Henry despre India antică etc., iar pentru legăturile cu sufletele morţilor, J. T. Addison, *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité,* trad. R. Godet, Paris, Payot, 1937, cu numeroase indicaţii bibliografice.

122 W. B. Seabrook, *L'île magique,* trad. Gabriel des Hons, ed. 6, Paris, Firmin-Didot, 1929, p. 50.

123 Cf. şi T. Herseni, coordonator, *Psihologia culturii de masă,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968 (cu indicaţii bibl.).

[124] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 183—184.

[125] E vorba de W. B. Cannon, celebrul neurofiziolog nord-american, preocupat în mod special de efectele organice ale unor fenomene psihice reale sau numai imaginare (închipuite). Vezi de ex. *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, ed. 2, New York, Appleton, 1929.

[126] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 184.

[127] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 185.

[128] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 198.

[129] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 198.

[130] Cf. şi Joseph Ohana, *La chance : Psychologie du succès*, Paris, P.U.F., 1948.

[131] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 199—200.

[132] Cf. şi T. Herseni, *Sociologia literaturii* (cit. supra), dar mai ales Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* (cit. supra) şi *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940.

[133] Distincţia aceasta, devenită din ce în ce mai necesară, a determinat pînă în cele din urmă eliminarea istoriei dintre genurile literare.

[134] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 202—203.

[135] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, cap. X, p. 205 şi urm.

[136] Nils M. Holmer and Henry Wassen, *Mu-Igala Or the Way of Muu : A medecine song from the Cunas of Panama*, Göteborg, 1947.

[137] C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 218.

[138] Cf. R. Allier, *Magie et religion*, (cit. supra).

[139] Cf. *Theorie de la littérature : Textes des formalistes russes*, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, préface de Roman Jakobson, Paris, Seuil, 1965.

[140] Cf. şi Joseph Needham, ed., *Science, Religion and Reality*, London-New York-Toronto, McGraw-Hill, 1928, mai ales cap. Magic, Science and Reality, de B. Malinowski.

[141] Eduard Pamfil şi Doru Ogodescu, *Nevrozele*, Timişoara, Editura Facla, 1974.

[142] Th. W. Danzel, *Magie et science secrète*, Paris, Payot, 1939.

[143] Th. W. Danzel, *op. cit.*, p. 21—22.

[144] Cf. şi Tudor Vianu, *Estetica*, ed. 4, Bucureşti, E.P.L., 1968.

[145] Th. W. Danzel, *op. cit.*, p. 25.

[146] Cf. şi Vito Pandolfi, *Istoria teatrului universal*, vol. I, trad. Lia şi Oana Busuioceanu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1971, p. 17.

[147] Th. W. Danzel, *op. cit.*, p. 27—28.

[148] Am utilizat *Dicţionarul limbii române moderne*, Editura Academiei R.S.R., 1958. Cf. pentru explorări similare C. Noica, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970, ca şi *Creaţie şi frumos în rostirea românească*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973.

[149] Ideea aparţine lui Th. W. Adorno. Vezi detalii în lucrarea noastră Sociologia literaturii (cit. supra), p. 264.

[150] Vezi Albert Dauzat. *Dictionnaire etymologique de la langue française*, Paris, Larousse, 1938, la termenul pharmacie.

151 Bronislaw Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic.* vol. 2, *The Language of Magic and Gardening,* London, Allen and Unwin, 1935.

152 B. Malinowski, *op. cit.,* p. 7.

153 B. Malinowski, *op. cit.,* p. 7—9.

154 B. Malinowski, *op. cit.,* p. 9—10.

155 B. Malinowski, *op. cit.,* p. 46—47.

156 B. Malinowski, *op. cit.,* p. 49.

157 Biblia, trad, de Vasile Radu şi Gala Galaction, Bucureşti, Editura Fundaţiei, 1938, p. 1192. Vezi pentru problema mai generală a Bibliei în lumina antropologiei culturale şi J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament.* Abridged ed. New York, Macmillan, 1923.

158 Vezi P. Janet, *L'intelligence avant le langage,* Paris, Flammarion, 1936 şi *Les débuts de l'intelligence,* Paris, Flammarion, 1936.

159 Vezi pentru detalii Traian Herseni, *Sociologia limbii,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1975.

160 Vezi şi Tudor Vianu, *Problemele metaforei şi alte studii de stilistică,* Bucureşti, Editura Fundaţiei, 1938, precum şi *Studii de poetică şi stilistică,* Bucureşti, E.D.P., 1967 şi *Studii de stilistică,* Bucureşti, E.D.P., 1968, amîndouă sub îngrijirea lui Sorin Alexandrescu, Cf. şi *Poetică şi stilistică: Orientări moderne.* Prolegomene şi antologie de Mihail Nasta şi Sorin Alexandrescu, Bucureşti, Editura Univers, 1972.

161 W. B. Seabrook, *op. cit.,* p. 59—78.

162 Cf. J.-L. Bédouin, *Les masques,* ed. 2, Paris, P.U.F., 1967. La noi: Romulus Vulcănescu, *Măştile populare,* Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1970 şi lucrarea noastră *Forme străvechi de cultură poporană românească* (în curs de apariţie la Editura Dacia, Cluj-Napoca).

6

LITERATURĂ ŞI RELIGIE

6.1. Cît s-ar părea de curios, religia a influenţat în sens direct, imediat, mai puţin literatura decît magia, ba unele din variantele ei confesionale i-au fost de-a dreptul potrivnice (cazul budismului, islamismului, calvinismului, iar la origini şi în tot decursul Evului mediu, pînă la Renaştere, al întregului creştinism). Totuşi ea a modificat profund spiritualitatea umană, uneori în sens negativ, alteori în sens pozitiv, i-a structurat noi dimensiuni, i-a impus noi coordonate, care odată prezente au devenit la rîndul lor active (s-au transformat din efecte în cauze) şi au ajuns astfel să-şi pună pecetea şi asupra literaturii. Există, cum vom vedea, anumite forme şi procedee literare de origine religioasă indubitabilă.

Ni s-ar putea riposta, nu fără temei, că religia nu poate fi diferenţiată decît cu totul arbitrar de magie, că de fapt, ca fenomen istoric, ele formează o singură activitate social-umană, definită prin preocuparea de *supranatural*. Mentalitatea primitivă şi arhaică, — dealtfel ca şi minţile necultivate sau insuficient cultivate din vremurile ulterioare — impresionată, ca şi noi, de fenomenele naturii, societăţii şi ale gîndirii, n-a fost încă în măsură să le dea o explicaţie firească. Ştiinţa în sensul ei modern nu exista, nici cel puţin în faşă, încît omul a recurs, am zice în chip *firesc*, la explicaţii *nefireşti*. Dar contrar a ceea ce au crezut aceşti oameni, ei n-au *descoperit* o lume nouă, lumea supranaturală (din care fac parte şi panteonul creştin, raiul şi iadul conceput de creştinism etc.), ci a *făurit* pe de-a-ntregul o astfel de lume, întregind „emisfera simbolică" a existenţei umane cu un sector foarte activ şi influent, pînă aproape de zilele noastre. Procesele de laicizare propriu-zisă n-au început decît de la Revoluţia franceză încoace şi n-au căpătat un caracter radical decît de la Marea Revoluţie din Octombrie. Ele sînt

un produs al democrației burgheze, iar în continuare, printr-un nou salt calitativ, al democrației socialiste: termenul însuși *laic*, *laicizare*, provine din grec. *laos*, care înseamnă *popor*.

Din clipa în care mintea omenească a ajuns la ideea de *supranatural*, nu a fost nimic mai *natural* decît apariția unor preocupări foarte intense față de acest domeniu, care prin însăși esența lui este nu numai fascinant sau captivant, dar și plin de mistere, de surprize și primejdii incalculabile. Fără să-și dea seama, mintea primitivă și arhaică a omului a construit pur imaginar, adică exclusiv în închipuirea lui, o lume absolut nouă, lumea *supranaturală*, așezată ca un etaj fantastic peste *lumea naturală*, convinsă însă, prin procese complexe de alienare, de mult evidențiate de clasicii marxismului, că este vorba de o lume absolut *reală*. Mai mult decît atît: pentru mentalitatea primitivă și arhaică, incapabilă să-și dea seama că are de-a face cu o simplă închipuire și încă o închipuire de a sa, lumea *supranaturală* îi apărea ca mult mai reală, mai importantă și mai semnificativă decît cea *naturală* [163]. Faptul acesta n-a influențat prea mult „emisfera reală" a existenței umane, pentru că oamenii nu se pot alimenta, adăposti, îmbrăca, încălzi, lumina, transporta, înmulți etc. cu *închipuiri*, dar a revoluționat din temelii întreaga „emisferă simbolică": nimic din cuprinsul acesteia (artă, morală, filosofie, educație, știința însăși) n-a scăpat de sub dominația ei, iar situația aceasta a durat milenii după milenii, cum am spus, pînă aproape de zilele noastre. S-a ajuns astfel la concepția greșită, dar foarte eficientă în tot decursul dezvoltării culturale, pînă la apariția și consolidarea științei, în general a materialismului științific, a unei *duble realități*: una materială, alta spirituală (corp și suflet, pămînt și cer, materie și spirit, cosmos și divinitate, muritor și nemuritor, trecător și etern, relativ și absolut) care, cum vom vedea, a influențat puternic și *literatura*.

Odată statuată și admisă, existența unei lumi supranaturale în paralelă cu cea naturală, dar cu o putere nelimitată asupra acesteia atît în sens pozitiv, cît și negativ (de la creație pînă la distrugere), omul n-a avut altceva de făcut decît să caute o cale de coexistență și cooperare cu ea. El

nu mai putea ignora supranaturalul, dar putea să ajungă la o *relație convenabilă* cu el.

Lucrul acesta a fost încercat — după modelul relațiilor umane reale — pe două căi, probabil simultane, dintre care una a constat din stabilirea unor mijloace de captare și manipulare a lui, ceea ce a dus la *magie ;* iar cealaltă din aflarea unor mijloace pentru a-i cîștiga bunăvoința și a-l face astfel inofensiv (neutru) sau eventual aliat (colaborator), ceea ce a dus la *religie.* În formele cele mai pure (de genul *tipurilor ideale* weberiene) magia *constrînge* prin procedee considerate ca adecvate, forțele supranaturale să facă ceea ce doresc oamenii ; pe cînd religia face apel la bunăvoința lor, se roagă de ele, le oferă „ofrande", le „adoră", le „elogiază", le „ascultă", deci contractează cu ele diferite schimburi reciproc avantajoase (*do ut des*). De aceea *magia* este un act îndrăzneț, demn de lumea primelor triburi de vînători, care căutau toate mijloacele posibile, capabile să subjuge, să aducă la ascultare forțele supranaturale, de unde opinia unor cercetători că ea a prefigurat și a anticipat tehnica modernă și însăși știința [164]. Religia este, dimpotrivă, chiar de la originile ei, un act de renunțare, de abdicare, resemnare și supunere. Ea s-a născut din sentimentul tragic, perfect explicabil pentru primele timpuri, al neputinței omenești în fața unor forțe copleșitoare, ca cele supranaturale, din sentimentul unei inferiorități iremediabile, deci în ultimă analiză, dintr-o imensă și clocotitoare disperare existențială, ceea ce merită, oricum, nu numai înțelegerea, dar și simpatia sau compasiunea noastră, a celor care am depășit această fază.

Închegate ca un răspuns diferit, dar față de aceleași forțe supranaturale, magia și religia nu s-au separat integral niciodată. Mai exact — cu excepția unor religii cu totul moderne, ivite de la Reformă încoace — nici una din religiile mai vechi nu este lipsită de numeroase și importante aspecte *magice* [165]. Vechiul și Noul Testament, deci atît mozaismul cît și creștinismul, sînt pline de *minuni* săvîrșite de oameni, după principii cu totul străine de realitate, pe baza unor puteri supranaturale care, după definiția enunțată mai sus, nu pot fi considerate decît ca acțiuni *magice* [166]. Dealtfel,

cum precizează în mod special unii antropologi culturali, *minunea* este una din trăsăturile fundamentale dintre cele mai străvechi şi spectaculoase, atît ale magiei cît şi ale religiei [167].

Totuşi există o magie desprinsă de religie, uneori ca o adevărată contrareligie. Magia neagră, de exemplu, nu se limitează neapărat la acţiuni potrivnice oamenilor, ci ajunge nu o dată să se alieze cu „forţele răului", adică cele „diabolice", împotriva „forţelor binelui", adică a celor „divine" sau „dumnezeieşti". În ultimă analiză, faimosul pact al lui Faust cu Mefisto nu este decît un fenomen de magie neagră.

E. Durkheim distinge magia de religie şi după alte criterii : magia este de regulă o activitate individuală, desfăşurată în secret, cu un caracter antisocial foarte pronunţat, pe cînd religia este, dimpotrivă, o activitate colectivă, desfăşurată la lumina zilei, organizată într-o biserică şi deci instituţionalizată, ca orice activitate socială [168]. După obiceiul său bine cunoscut, E. Durkheim idealizează şi absolutizează lucrurile, el are în vedere exclusiv *magia neagră,* dar pierde din vedere complet *magia albă,* care este practicată pe faţă, ca o activitate instituţionalizată, de mai toate bisericile din lume.

Esenţial este însă faptul că există totuşi unele forme de magie independente sau chiar potrivnice religiei, dar pînă de curînd n-a existat nici o religie fără aspecte magice mai mult sau mai puţin dezvoltate. Pentru analizele noastre aceasta înseamnă că nu putem elimina complet din studiul relaţiilor dintre literatură şi religie orice relaţie, fie explicită, fie implicită, concomitentă cu magia. Aceasta din urmă va rămîne deci şi mai departe în atenţia noastră.

6.2. Antropologia culturală distinge două concepţii fundamentale ale omenirii primitive despre supranatural sau în fond, despre „planul minunilor", transmise apoi prin tradiţie şi stadiilor culturale mai avansate.

„Acest supranaturalism la popoarele primitive — rezumă problema Ruth Benedict — are două formulări diferite..." O variantă pleacă de la experienţa cu lucrurile neînsufleţite şi consideră supranaturalul ca un atribut al acestora la fel ca greutatea sau culoarea. Operaţia aceasta nu implică per-

sonificarea. Altă variantă ia ca bază experienţa omului cu sine însuşi şi cu semenii săi, încît atribuie şi supranaturalului aceleaşi trăsături umane, adică îl personifică, îl antropomorfizează. Aceste două formulări au avut consecinţe diferite în dezvoltarea religiei, chiar dacă ele nu se disting întotdeauna în chip clar. Prima a dus la *animatism* sau credinţa în mana, a doua la *animism* sau credinţa în spirite.[169]

E util să subliniem de pe acum că atît animatismul, cît şi animismul au influenţat încă de la originile ei literatura, devenind ca atîtea din concepţiile şi practicile magico-religioase, adevărate „procedee literare" sau „figuri de stil". „Dicţionarul de terminologie poetică" amintit arată la „personificare" (p. 91) că ea este un „procedeu literar prin care se atribuie fiinţelor necuvîntătoare, lucrurilor, elementelor naturii şi chiar unor idei abstracte, însuşiri şi manifestări ale omului. În tratatele vechi de poetică, personificarea este numită *prozopopee.* Considerată una dintre cele mai importante figuri de stil, ca şi metafora, este folosită în basme, fabule, balade şi în poezia lirică".

Antropologia culturală — cum reiese clar din cele reproduse mai sus — dovedeşte că e vorba de „două procedee" sau „figuri", care nu este bine să fie confundate. Unul constă în *însufleţirea* celor neînsufleţite (animatizarea neanimatelor), provenită din animatism ; altul constă în personificarea sau antropomorfizarea celor impersonale şi în general non-umane, tratarea lor ca şi cum ar fi umane, provenită din animism.

Se admite azi în general de către antropologi că atît animatismul cît şi animismul s-au format din nevoia oamenilor primitivi de a-şi explica lumea, în lipsa unor mijloace adecvate, pe temeiul experienţei lor imediate, bazată exclusiv pe trăire : tot ce este însufleţit şi cu atît mai mult tot ce este personificat nu se limitează „să fie" sau „să stea", ci „acţionează", „se mişcă", „influenţează" (în bine sau rău), deci, printr-un silogism implacabil, tot ceea ce mişcă, acţionează, influenţează (din nou : în bine sau în rău) este ori însufleţit, ca un atribut natural (animatism), ori personificat, ca oamenii (animism). Tertium non datur !

Şi, din nou, mentalitatea magico-religioasă, structurată în cadrul vieţii primitive ca o nevoie existenţială a oamenilor,

pentru a face față împrejurărilor și a supraviețui, a precedat *poezia* și a anticipat-o, creînd cu totul neintenționat, dar prin aceasta cu nimic mai puțin eficient, procedee care au devenit apoi, prin procese îndelungate de prelucrare, filtrare și purificare, „procedee literare“ sau „figuri de stil“. Evident, legăturile dintre magie și religie pe de o parte și poezie și literatură pe de altă parte, nu se limitează la atît. Ele sînt mult mai profunde și mai complexe.

Dacă se poate vorbi de o influență directă, nemijlocită a magiei asupra poeziei, nu este numai din cauza congenialității lor, ci și a caracterului „personal“ și „creator“ pe care-l au amîndouă. Magia este o artă care inventă și aplică de la caz la caz, după unele principii generale, dar neoperative prin ele înseși, mijloace potrivite din arsenalul tradițional sau făurite ad hoc pentru obținerea unor rezultate dorite. Magicianul este un artist și, prin participarea sa directă la desfășurarea acțiunilor magice, un adevărat actor și interpret dramatic. El este îngrădit numai în privința unor formule și rituri magice, care-și trag puterea din marea lor antichitate. Poeții primelor timpuri, care se confundă adeseori cu magicienii, procedează la fel: ei nu se mulțumesc să folosească vechile forme literare, ci creează altele noi, le adaptează, le amplifică, le înfrumusețează și în același timp le „joacă“, le cîntă, le recitează, le mimează, le dansează, cu singura diferență de finalitate. Magicianul urmărește rezultate mai îndepărtate, el încîntă sau farmecă pentru a obține *altceva:* sănătate, avere, fericire, nemurire; pe cînd poetul urmărește încîntarea însăși, farmecul ca o forță de dinamizare, de mobilizare, de montare, de conectare, de încordare sau invers, în funcție de circumstanțe, ca o forță de destindere, înseninare, deconectare, recreație, așezare și echilibrare. Cu alte cuvinte, magicianul acționează asupra lucrurilor și întîmplărilor ca să servească sau să deservească — după cum este „alb“ sau „negru“ — oamenii; pe cînd poetul acționează exclusiv asupra oamenilor, asupra energiilor sufletești sau spirituale ale acestora, ca să le sporească, să le aprindă, să le pună în mișcare sau, atunci cînd este nevoie, să le liniștească, să le potolească și să le dea putința

de odihnă şi refacere. Magicianul este un tehnician al unor forţe supranaturale, poetul este un tehnician al unor forţe perfect naturale, care ţin de propria noastră existenţă şi conştiinţă umană.

Religia operează mai complex, cu multe ocoluri şi multe „diagonale“ : ea n-are un caracter *creator* decît la nivelul imaginar al puterilor *divine*, model prea îndepărtat şi prea copleşitor, în general inimitabil pentru oameni. Un om pătruns „sută la sută“ de „magietate“ este gata să ia în stăpînire toate forţele supranaturale, iar, prin intermediul acestora, toate forţele naturale, şi să devină astfel stăpînul a tot ce există. (Aşa au fost şamanii, astrologii, alchimiştii şi atîţia din reprezentanţii „ştiinţelor şi artelor oculte“). Dimpotrivă, un om pătruns tot „sută la sută“ de religiozitate este gata să se lase stăpînit integral de divinitate, pînă la contopirea „fără vreun rest“ în fiinţa ei (cum demonstrează toate practicile extatice, întreaga mistică religioasă). Cel care recurge la magie se simte capabil să sacrifice pe dumnezeu pentru scopurile sale, de unde o întreagă acţiune „luciferică“ (de îngeri şi oameni răzvrătiţi, de demoni şi oameni neîmpăcaţi), pe cînd cel care recurge la religie se simte capabil să se sacrifice pe el însuşi pentru scopurile impenetrabile ale lui dumnezeu (de unde o întreagă „asceză“, „lepădare de sine“, „hagiografie“ şi „martirologie“).

Ne întrebăm acum, pe linia preocupărilor proprii, dacă toate acestea n-au exercitat nici o influenţă directă sau indirectă, formală sau de conţinut asupra literaturii ? Este prima întrebare pe care ne-o punem în legătură cu relaţiile poeziei cu religia.

Animatismul (biomorfismul), dar mai ales animismul (antropomorfismul) au dat omenirii prima mare viziune despre lume, greşită din punct de vedere realist, fecundă din punct de vedere simbolist. Lumea a fost concepută treptat după chipul şi asemănarea omului şi făcută astfel mai intimă, mai domestică, mai familiară, în orice caz mai *inteligibilă* şi mai *practicabilă* sau mai *maniabilă*. Omul nu mai avea în faţă o realitate de nepătruns, oarbă, surdă, mută, ca un fel de zid de netrecut, ci o realitate vie, accesibilă, capabilă să vadă, să audă, să vorbească, să intre în relaţii cu el oare-

cum de la „om la om“, prin mijloace îndelung verificate, datorită propriei sale experiențe sociale. Chiar și un „dumnezeu ascuns“ (*dieu caché*), cum a fost mai tîrziu cel conceput de janseniști, cu înrîuriri profunde și asupra operei lui Pascal sau a lui Racine,[170] care nu aude, nu vede, nu-și manifestă prezența sub nici o formă, este o divinitate teribilă, inaccesibilă și copleșitoare ca un destin, ca un blestem. La fel ar fi rămas întreaga realitate extraumană, dacă n-ar fi fost antropomorfizată încă de primele religii, redusă adică la același „numitor“ cu al omenirii însăși.

Lumea aceasta simbolică n-a fost însă numai personificată, ci și „hiperbolizată“, ea a luat proporții din ce în ce mai mari, pînă la dimensiunile maximale, imaginabile de mintea omenească, ale infinitului și eternității, ale unei existențe neîngrădite, de ordinul perfecțiunii absolute. Filosoful scolastic Anselm susținea drept „argument ontologic al existenței lui dumnezeu“ faptul că ateul însuși posedă ideea unei ființe de o mărime atît de mare, încît alta mai mare decît ea nu este posibilă (*quo nihil majus concipi potest*), este deci contradictoriu să se afirme că tocmai existența cea mai mare cu putință nu ar exista; — iar ceva mai tîrziu, raționalistul Descartes a susținut, pe aceeași linie, că este contradictoriu să se conceapă o perfecțiune care nu există: „existența este cuprinsă în ideea de perfecțiune în același mod în care este cuprinsă în ideea de triunghi faptul că suma unghiurilor sale este egală cu două unghiuri drepte“.[171] Deci nu este vorba numai de exagerările unor bieți primitivi, ci și ale unor mari gînditori în luptă și unii și alții cu propriile lor „închipuiri“, care au devenit la un moment dat atît de tiranice, încît au pus stăpînire pînă și pe mințile cele mai luminate ale vremurilor apuse.

Omenirea însă a luat astfel, pentru prima oară, un contact direct, prin propriile ei experiențe spirituale, prin propriile ei trăiri mentale, cu infinitul, cu eternitatea, cu perfecțiunea, într-un cuvînt, cu *absolutul*, care apoi au fost preluate și dezvoltate după nevoi proprii de întreaga „macroliteratură“, pînă în zilele noastre și... nu numai de ea. Știința năzuiește neîncetat spre „adevărul absolut“, morala spre „binele absolut“, politica spre „dreptatea absolută“, artele

spre „frumosul absolut", spre un *absolut* care, probabil, nu există, dar fără de care oamenii nu mai sînt în stare să se orienteze fără devieri și rătăciri abominabile. Evident se poate afirma că nu religia a stîrnit setea de absolut a oamenilor, ci, dimpotrivă, setea de absolut i-a dus pe oameni la ideea de dumnezeu, dar în perspectivă *dialectică* cele două teze se completează reciproc.

Important este altceva : în vremurile noastre — marcate răspicat de strigătul „satanic" al lui Fr. Nietzsche : „Dumnezeu a murit !" — acesta nu mai reprezintă *absolutul* și totuși setea de absolut a omului a rămas și operează puternic mai departe în istorie. Ca urmare, o parte din scriitorii literari ai vremurilor noastre, aproape toți din țări capitaliste, au contestat lumii și vieții orice înțeles accesibil și le-au declarat absurde (Kafka, Dürrenmatt, Brecht, Camus, Sartre, Ionesco etc.), pe cînd o parte tot mai însemnată, în frunte cu cei din țările socialiste, sînt în căutare febrilă de noi idealuri umane, cazul exemplar al umanismului socialist, prin care se înlocuiește conștient și deliberat *teocentrismul* imaginar cu un *antropocentrism* real.[172]

Omul se regăsește pe sine și se concepe, împreună cu toate cele esențiale ale lui, ca singura valoare „absolută". Religia a apus, dar „absolutul" a rămas și înflorește mai departe, ca adevăr, bine, dreptate, perfecțiune, frumos, sub fața lor adevărată, neînstrăinată, care este însăși fața omului, cu tot ceea ce este superior omenesc. S-ar putea să fie o nouă „închipuire colosală", dar știm astăzi foarte bine că și *închipuirile* pot fi binefăcătoare dacă acționează în favoarea, nu împotriva oamenilor.

6.3. Pe plan social și politic, religia a fost utilizată nu o dată ca instrument ideologic al exploatării de clasă, ca „opiu pentru popor", cum s-a exprimat Karl Marx,[173] dar faptul acesta n-a exclus unele consecințe psihologice și noologice pline de semnificații umane. Enumerăm pentru demonstrație cîteva dintre cele mai spectaculoase.

Pe planul „emisferei reale", oamenii primelor timpuri n-au pătruns în pămînt dincolo de peșteri și nu au perceput înălțimile dincolo de bolta cerească și soarele, luna și stelele fixe sau mișcătoare de pe ea. „Emisfera simbolică" a prelun-

git considerabil această pătrundere „pe verticală“, în jos, datorită mai ales religiilor chtonice, prin tartar, infern etc., iar în sus datorită mai ales religiilor uraniene, prin rai, paradis etc. Fără îndoială este vorba de simple închipuiri, dar tocmai prin aceasta ele au contribuit substanțial, ca un exercițiu de mare eficiență, la dezvoltarea imaginației creatoare a omului.

Atît infernul cît și paradisul au trebuit să fie populate, utilate, organizate, ornate, semnificate etc., fără nici un temei factual, fără nici o bază reală, absolut din nimic, totuși în etapa în care și-a început Dante marea lui operă literară, cele două lumi imaginare, plus purgatoriul catolic, erau pe deplin constituite. El n-a făcut decît să le preia și să le prezinte într-o nouă viziune poetică, fără „adevăr teologic“, dar cu un extraordinar „adevăr antropologic“. Evul mediu teocratic se încovoia sub propria lui povară, gata să se prăbușească, — evul modern antropocentric încolțea ca holda sub zăpadă, gata să izbucnească îndată ce se va ivi primăvara. Ce-ar fi fost însă omul modern, conceput cu egală genialitate de Goethe, dacă n-ar fi trecut mai întîi prin infern, purgatoriu și paradis, nu ca să creadă prostește în ele, ci ca să le pătrundă semnificațiile simbolice, care exprimă imaginar chiar unele din semnificațiile bazale ale existenței umane ? Nu există decît un infern, al oamenilor, un purgatoriu, tot al oamenilor, un paradis pe care tot numai oamenii sînt în stare să-l imagineze și să-l zidească. Dincolo de aceste modalități existențiale ale oamenilor, de aici, de pe pămînt, nu mai este nimic. *Homo divinans* a fost în eroare cînd s-a lăsat antrenat, e drept, fără voia și fără știrea lui, într-un proces pernicios de alienare, atribuind unor divinătăți închipuite propria sa condiție existențială, dar n-a fost în eroare cînd a detestat infernul, a conceput purgatoriul și a visat paradisul. Fără această „nebunie sacră“, el n-ar fi construit piramidele, n-ar fi ridicat Acropole, n-ar fi înălțat catedralele, adică n-ar fi fost stîrnit atît de puternic încît să facă tot ce i-a stat în putință să se depășească, să fie „asemenea lui dumnezeu“, nume pe care l-a dat chiar el propriei sale năzuințe spre „absolut“.

Omul nu este numai un consumator de „bunuri materiale" (hrană, băutură, îmbrăcăminte, locuinţă, căldură, lumină etc.), ci şi de „bunuri spirituale" (valori, idealuri, concepţii, cunoştinţe, doctrine, vise, utopii). Iluminiştii ar fi spus : în aceasta constă atît mizeria cît şi măreţia omului, cu precizarea că nici o mizerie din lume nu poate umbri măreţia. Romanii, care erau un popor practic, cu picioarele pe pămînt, spuneau : primum vivere, deinde philosophari — parcă supăraţi pe greci — dar ce este de făcut cu o fiinţă care nu poate trăi fără să filosofeze sau care atît aşteaptă ca să-şi îndestuleze nevoile biologice strict elementare, pentru a ridica pretenţii tot mai mari pentru îndestularea nevoilor ei noologice ?

Doctrinele politice, bazate pe adevărurile ştiinţifice, cum sînt cele marxiste, sînt perfect conştiente de această situaţie. Obiectivul principal al „Programului P.C.R. de făurire a societăţii socialiste multilateral dezvoltate şi înaintare a României spre comunism", adoptat la Congresul al XI-lea, constă în : „Ridicarea nivelului general de civilizaţie, al vieţii materiale şi spirituale a poporului, situarea permanentă în centrul întregii politici a partidului şi statului a omului — factorul determinant al întregii dezvoltări sociale — a satisfacerii cerinţelor şi nevoilor sale în continuă evoluţie".[174]

Poate că din aceleaşi surse simbolice străvechi se trag şi alte trăsături spirituale ale omului, cum ar fi smerenia, pietatea, devoţiunea, adoraţia, ruşinea, remuşcarea, penitenţa şi multe altele,[175] care şi-au pierdut semnificaţiile lor originare, dar s-au păstrat ca forme ale sensibilităţii umane în domeniul relaţiilor interumane, al moralei, al artelor, în general al valorilor superioare.

Smerenia sau umilinţa a fost cîndva o obligaţie a celor „mici" sau „slabi" faţă de cei „mari" sau „puternici", în primul rînd faţă de divinitate, considerată ca „atotputernică". Interior, la nivelul acceptării sincere, ca o atitudine şi conduită dezirabilă, ca un ideal uman, ea a însemnat însă recunoaşterea cinstită şi făţişă a existenţei unor *valori superioare* faţă de care oamenii sînt datori să se încline. Sub forma aceasta pur morală şi estetică, prin care se îmbină „binele

cu frumosul", ea a rămas și a devenit un bun spiritual al omenirii, în opoziție cu îngîmfarea, cu „narcismul", cu megalomania sau grandomania.

Pietatea sau evlavia, care s-a ivit tot în contactul imaginar cu „puterile supranaturale", trăit însă ca și cum ar fi fost efectiv, deci cu consecințe psihologice reale, s-a păstrat și ea în forme laicizate în sentimentele de dragoste cele mai curate, ca iubirea pentru părinți (pietate filială), pentru adevăr (pietate științifică), pentru arte (pietate artistică), pentru dreptate (pietate etică), chiar dacă nu mai poartă numele acesta. Omul a învățat din pietatea față de ființele și valorile „sacre" să iubească pios sau evlavios ființele și valorile „profane" nu numai pentru că ar fi „sfinte", ci și pentru că sînt „umane". A apărut astfel o *sfințenie* care nu se mai referă la supranatural și numeroase valori *sacre*, totuși perfect laicizate, ca familia, patria, umanitatea.

Devoțiunea la rîndul ei a devenit devotament, fidelitate, abnegație: a fost nevoie de un sentiment foarte puternic, răscolitor, de o credință adîncă în valori cu totul superioare, într-adevăr supranaturale chiar dacă închipuite, ca omul să iasă din egocentrismul său zoologic primitiv, să se lepede de sine și să se dedice cu trup și suflet lor. Obiectivul fiind strict imaginar, încetul cu încetul s-a pierdut, pentru că el trebuia să piară deodată cu progresele istorice, cu înlocuirea mentalității magico-religioase printr-o nouă mentalitate, de esență tehnico-științifică, dar capacitatea și deprinderea dobîndite pe această cale au rămas și formează pînă azi o trăsătură superioară a oamenilor care le dețin și le practică.

Adorația a avut aceeași evoluție: de la adorarea divinităților, a spiritelor etc., deci a unor forțe considerate ca supranaturale și sacre, s-a trecut pe nesimțite la adorarea a tot ce este mare, adevărat și frumos pe plan uman. Sîntem în stare azi să adorăm muzica, poezia, dansul, teatrul, oamenii mari, doctrinele umanitare, pe cei pe care îi iubim foarte mult, civilizația, pacea, — adică orice ne apare, în cîmpul conștiinței moderne, ca o valoare superioară.

Rușinea are izvoare numeroase, dealtfel ca și celelalte fenomene psihospirituale amintite, dar ca și ele se leagă în primul rînd de credința în existența unor forțe supranatu-

rale, în cazul de față de călcarea unor „porunci" sau „norme de conduită" emanate de la ele. Înainte de a se fi rușinat unii față de alții, oamenii s-au rușinat față de ființele supranaturale, de „aprecierea" cărora atîrna propria lor existență și fericire. Animalele nu știu ce e rușinea, și nici oamenii aflați în stare totală de sălbăticie sau inconștiență. Fenomenul ține de conștiința umană, deși are repercusiuni fiziologice vizibile (roșirea feței): el nu este decît sentimentul vinovăției față de o realitate superioară, conștiința unei abateri de la ceea ce ni se pretinde sau ni se recomandă și noi înșine sîntem convinși că este bine să facem. Și practica aceasta a dus, pînă în cele din urmă, la un sentiment cu totul desprins de orice religie, la capacitatea oamenilor de a se rușina de oameni și chiar a fiecărui om de a-i fi rușine de el însuși, în ochii lui proprii, fără prezența iscoditoare sau provocatoare a nimănui.

Remușcarea sau căința, părerea de rău sau mustrarea de cuget pentru o faptă urîtă, este tot de origine religioasă, ea a fost provocată probabil pentru prima oară de o dragoste mare, fierbinte, copleșitoare față de o ființă supranaturală, decepționată de nerespectarea exigențelor sau așteptărilor ei. Sentimentul acesta, de incontestabilă noblețe, s-a extins apoi asupra altor domenii de activitate, și-a pierdut caracterul originar și a rămas o foarte frumoasă trăsătură a spiritualității omenești.

Penitența sau pocăința nu este decît urmarea remușcării sau a căinței și are aceeași origine ca și aceasta. Ea constă în efortul de a repara, într-un fel sau altul, răul cauzat cuiva, și, în ultimă instanță, răul pe care ni l-am făcut singuri punîndu-ne în situația de a ne fi rușine și de a regreta ceea ce am făcut. Și ea și-a pierdut sensul originar, pentru a se situa pe teren exclusiv laic (de exemplu munca de reabilitare) și a deveni una dintre trăsăturile cele mai morale și mai frumoase ale spiritualității de tipul cel mai avansat.

Am putea continua fără greutate tabloul trăsăturilor spirituale actuale complet desacralizate, care totuși au o origine religioasă, mai apropiată sau mai îndepărtată, care fără o fază de intensă trăire religioasă, nu ar fi putut să se ivească. Am putea face o analiză foarte instructivă (și

demonstrativă) a structurilor magico-religioase laicizate, a unora dintre sentimentele omenești, de la cele de dragoste (de ex. adorarea ființei iubite) pînă la cele etico-politice (ca patriotismul = cultul patriei, umanitarismul = cultul omeniei, umanismul = cultul umanității etc.), dar problema depășește cu mult cadrul lucrării de față. [176]

Mai notăm numai fenomenul sincerității, care are un rol din ce în ce mai important în cadrul relațiilor umane, de la cele interpersonale pînă la cele internaționale. Probabil că nici sinceritatea nu ar fi putut apare ca o valoare supremă fără credința în existența unor ființe supranaturale, capabile să vadă direct în conștiința noastră și care nu tolerează nici o fățărnicie, nici o minciună, nici un act de simulare. Oamenii nu văd ce se întîmplă în sufletul semenilor, pentru ei conștiința celorlalți este o „cutie neagră" (black box), așa cum o consideră, la nivel cerebral, din așa-zise cerințe metodologice, chiar psihologii de profesie de concepție behavioristă, încît pot fi foarte ușor înșelați. [177] Dacă n-ar fi existat în istoria omenirii niciodată raporturi imaginare, totuși eficiente, cu ființe care nu numai că au pretenția la o sinceritate absolută, dar au fost în măsură să o și controleze, iar în cazul contrar, să o sancționeze fără cruțare, probabil că oamenii s-ar fi deprins mai devreme să-și ascundă cu mai multă dibăcie gîndurile sau intențiile, să simuleze, să mintă și să înșele cu mai mult succes. Capacitatea lor de adaptare la mediul social, departe de a fi scăzut, ar fi crescut în chip considerabil. Așa, lucrurile au luat o altă întorsătură și oamenii au învățat să prețuiască sinceritatea ca pe o valoare umană deosebit de mare, atît în raporturile cu ei înșiși, cît și în raporturile cu toți cei cu care vin în contact. [178]

Omul este o ființă extraordinară, care reușește să tragă foloase importante din toate împrejurările, oricît de grele, oricît de vitrege, fie de ordin material, fie de ordin spiritual. Un istoric de talia lui A. Toynbee nu ezită să susțină, pe baza unui studiu foarte aprofundat al întregei istorii universale, că omul nu s-a format decît în luptă cu greutăți atît de mari, încît l-au provocat (challenge) să le înfrunte cu toate puterile sale, să se depășească pe sine însuși, pen-

tru a se ridica mai presus de adversități, de a se lua la harță cu ele și de a le învinge.[179]

Istoria însăși, în desfășurarea ei legică, de la o orînduire la alta, a progresat cu mari sacrificii, cu nesfîrșite greutăți și lupte extrem de grele. Cum a arătat F. Engels :

„Fără sclavaj nu ar fi existat statul grec antic, nu ar fi existat arta și știința greacă ; fără sclavaj nu ar fi existat nici imperiul roman. Fără această bază, pusă de Grecia și Roma, nu ar fi existat nici Europa modernă. Nu trebuie să uităm niciodată că întreaga noastră dezvoltare economică, politică și intelectuală a avut drept premisă o orînduire în care sclavajul era tot atît de necesar pe cît era de unanim recunoscut. În acest sens avem dreptul să spunem : fără sclavajul antic nu ar fi existat nici socialismul modern.“[180]

Dar dacă omenirea în ansamblul ei nu ar fi putut realiza marile ei progrese istorice de ordinul existenței materiale fără apariția și aportul sclavajului, cu atît mai puțin ar fi putut atinge unele culmi ale spiritualității fără o experiență reală, de proporții istorice, care să o fi constrîns la aceste progrese.

Înainte de a se fi descoperit pe sine, direct în el însuși, omul s-a proiectat într-o mulțime de ființe supranaturale, iar în cele din urmă într-un singur dumnezeu, împrumutîndu-le astfel, prin alienare, propria sa înfățișare, făcînd din ele ființe tot mai desăvîrșite, desăvîrșindu-se concomitent el însuși după modelele și exigențele divine, create în ultimă instanță tot de el. Parcă s-a temut să-și ceară lui însuși, chiar de la început, fără un intermediar imaginar, dar prestigios, ceea ce esența sa însăși îl îndreptățea să-și ceară : să fie din ce în ce *mai om*. Făcînd totuși, sub imperiul unor împrejurări sociale inexorabile, ocolul acesta al unei penibile înstrăinări, omul a știut să se regăsească în sfîrșit pe sine însuși și să se lepede cu fermitate de toate procedeele intermediare care și-au încheiat definitiv orice funcție istorică.

Literatura însă, ca și alte domenii spirituale (dreptul, morala, celelalte arte), a profitat de tot ceea ce a însemnat în magie și religie creație și trăire *omenească*, spor de măiestrie în mînuirea simbolurilor, în elaborarea sensurilor și de

sensibilitate față de „emisfera simbolică" a existenței umane, mai ales față de valorile interioare, față de axiologia subiectivă, fără de care oamenii, oricît ar fi altfel de „echipați", ar rămîne niște simple brute.

„În ceea ce privește domeniile ideologice — arată F. Engels — care plutesc în sfere și mai înalte — religia, filosofia etc. — acestea au un conținut preistoric găsit și preluat de perioada istorică, conținut pe care astăzi l-am numi nerozie. Toate aceste reprezentări false despre natură, despre natura omului însuși, despre spirite, puteri magice etc., nu au la bază de cele mai multe ori decît un element economic negativ ; dezvoltarea economică redusă a perioadei preistorice are drept completare, iar pe alocuri și drept condiție, ba chiar drept cauză, reprezentările false despre natură. Și chiar dacă necesitatea economică a fost și a devenit din ce în ce mai mult principalul resort al cunoașterii progresive a naturii, ar fi totuși o pedanterie să căutăm cauze economice pentru toată această nerozie din vremurile primitive. Istoria științelor este istoria înlăturării treptate a acestei nerozii, respectiv a înlocuirii ei printr-o nerozie nouă, dar din ce în ce mai puțin absurdă. Iar oamenii care se îndeletnicesc cu aceasta aparțin unor sfere speciale ale diviziunii muncii, și lor li se pare că ar lucra într-un domeniu independent. Și în măsura în care ei alcătuiesc un grup independent înlăuntrul diviziunii sociale a muncii, în aceeași măsură producțiile lor, cu greșeli cu tot, exercită la rîndul lor o influență asupra întregii dezvoltării sociale, chiar și asupra celei economice. Dar, cu toate acestea, ei înșiși se află de asemenea sub influența dominantă a dezvoltării economice. În filosofie de pildă, aceasta se poate dovedi cel mai ușor pentru perioada burgheză. (...) Dar filosofia fiecărei epoci, ca domeniu deosebit al diviziunii muncii, are ca premisă un anumit material ideologic, care i-a fost transmis de premergătorii ei și de la care pornește. (...) Economia nu creează aici nimic *a novo* (pornind de la nimic), dar ea determină modul în care se va modifica și dezvolta materialul ideologic preexistent, însă și aceasta, în majoritatea cazurilor, indirect, dat fiind că reflectările politice, juridice, morale sînt acelea care exercită cea mai mare înrîurire directă asupra filosofiei." [181]

Același lucru s-a întîmplat și cu domeniile magiei și religiei. Odată produse, ele s-au dezvoltat, dar nu independent, ci în strînsă corelație cu celelalte sectoare ale vieții sociale, în special cu baza economică, fiind nu numai înrîurite, dar și mereu corectate și îndreptate de ele, după cum și acestea le-au influențat la rîndul lor, pînă ce rosturile lor primare au scăzut treptat și au trebuit să cedeze locul unor activități mai adecvate. Mentalitatea magico-religioasă este înlocuită treptat, dar ireversibil, de mentalitatea tehnico-științifică.

Omenirea însă a învățat foarte multe lucruri esențiale din această experiență extraordinară, cum am spus, mai ales în domeniul vieții interioare, al propriei sale spiritualități. Urmele mileniilor de activitate magico-religioasă în „emisfera reală“ a existenței umane, dată fiind natura lor simbolică, au fost totdeauna slabe, iar în zilele noastre sînt nule ; dar în „emisfera simbolică“ ele au fost extrem de mari și persistă perceptibil pînă azi prin o mulțime de modele, procedee, figuri de stil, elemente ale sensibilității, componente ale spiritualității complet laicizate, totuși fără o ruptură radicală, tranșantă, între cele două stadii de dezvoltare. Magia și religia au apus, dar omenirea care a trecut prin perioadele lor de înflorire, a rămas și a triat neîncetat experiența milenară dobîndită pe baza lor, eliminînd tot ce a devenit necorespunzător, păstrînd tot ceea ce s-a dovedit viabil și deci transmisibil.

Abia în secolul al XIX-lea, secolul evoluționismului și al istorismului, al primelor mari realizări tehnice și științifice, omenirea s-a putut desprinde, prin reprezentanții ei cei mai de seamă, de orice magie și religie, așa cum s-au desfășurat ele de-a lungul mileniilor și să spună în sfîrșit, așa cum a spus, de exemplu F. Engels :

„*Noi* cerem să se redea istoriei conținutul ei ; dar în istorie noi nu vedem revelația lui „dumnezeu“, ci a omului, și numai a omului. Pentru a întrezări măreția ființei omenești, pentru a înțelege dezvoltarea speciei în istorie, progresul ei nestăvilit, victoria ei întotdeauna certă asupra lipsei de rațiune a individului izolat, biruirea a tot ce pare supraome-

nesc, lupta ei dîrză, dar plină de succes, cu natura, pînă la dobîndirea, în cele din urmă, a conștiinței de sine omenești, libere, pînă la înțelegerea limpede a unității dintre om și natură și pînă la crearea liberă, prin proprie activitate, a unei lumi noi, bazate pe raporturi de viață pur omenești, morale, — pentru a înțelege toate acestea în măreția lor, noi nu avem nevoie să invocăm mai întîi abstracția unui „dumnezeu" și să-i atribuim tot ce este frumos, măreț, sublim și cu adevărat omenesc ; noi nu avem nevoie de această cale ocolită, nu avem nevoie să punem mai întîi pecetea „divinului" pe tot ceea ce este cu adevărat omenesc pentru a fi siguri de măreția și splendoarea lui." [182]

Cercetările de antropologie culturală arată, pe baza unui imens material documentar, că nu numai artele sau literatura s-au dezvoltat multă vreme la „adăpostul" și sub „imboldul" magiei și religiei și adeseori în serviciul și sub dominația lor, ci și numeroase alte fenomene sociale sau culturale, ca tehnica, dreptul, morala, statul, și chiar știința, pînă ce s-au conturat pe deplin și s-au consolidat, ajungînd în stare să se desprindă de „matricea originară" și să se dezvolte complet independent. [183] Stadiile acestea sînt însă foarte îndepărtate de perioadele primitive și arhaice ale omului.

Pe de altă parte, dacă omenirea a ajuns, tocmai prin segmentele ei cele mai avansate, să considere ca „divine" anumite opere omenești, este și din cauză că omenirea le-a crezut multă vreme într-adevăr opera unor divinități. Oamenii au creat, fără îndoială, după chipul și asemănarea lor, deci prin personificare sau antropomorfizare marile divinități ale istoriei (pozitive și negative), dar în același timp le-au „hiperbolizat", le-au idealizat și absolutizat și au făcut din ele, pe această bază, un adevărat model sau ideal (de bunătate sau răutate), ajungînd apoi, prin mecanisme dialectice foarte precise, să se construiască ei înșiși după chipul și asemănarea propriilor lor divinități. Spre lauda lor, în linii mari, ei au dat preferință modelelor pozitive.

6.4. Relațiile directe sau indirecte ale literaturii cu religia nu se reduc nici pe departe la cele înfățișate. Trebuie deci să continuăm analizele.

Am amintit unele din comportamentele umane față de „universul personalizat", ca și unele efecte durabile ale experiențelor de acest gen ; merită însă o mențiune specială și formele concrete ale conduitelor religioase. Specialiștii grupează sub această denumire : rugăciunea, divinația, ofranda, sacrificiul, tabuul, fetișurile și amuletele etc.[184] În formele mai dezvoltate apar : imnurile, psalmii, dramele și cîntările liturgice, scrierile sacre, teatrul cultual, literatura bisericească, poezia religioasă ș.a.m.d., din care unele au implicații sau aspecte literare foarte pronunțate, ori aparțin deopotrivă religiei și literaturii.

Este util să precizăm de pe acum, ca o pregătire pentru concluziile care vor urma, că întreaga magie și religie, fiind activități pur conceptual-imaginative, operează obligatoriu cu limba, fără limbă ele n-ar putea lua naștere și cu atît mai puțin s-ar putea dezvolta. Matricea aceasta comună, adică *limba,* din care purced deopotrivă magia, religia, literatura și, cum vom vedea în continuare, mitologia, determină un grad mare de înrudire între ele, pînă la fixarea unor adevărate canale de legătură, care le dă caracterul unor vase comunicante, în continuă interdependență și interacțiune, în neîncetate înrîuriri reciproce.

Cu privire la „formele comportamentului religios", Ruth Benedict precizează : „Orice formă de comportament religios se plasează pe gama dintre două tehnici... : o tehnică modelată după comportamentul față de lucruri și o tehnică modelată după comportamentul față de persoane".[185]

Una dintre cele mai importante și cel puțin pentru literatură, dintre cele mai ispititoare forme de comportament religios a fost *rugăciunea.* Ea este prin definiție un mijloc prin care oamenii de altă dată se puneau, conform credințelor care îi stăpîneau, în legătură directă, „conversațională", de la „ființă la ființă" sau „conștiință la conștiință" cu forțele supranaturale personificate, fie pentru a intra în comuniune cu ele, a le intra în grație, a le cere ceva, fie pentru a dispune de ele și a le mînui după diferite interese omenești. Rugăciunile primitive erau adeseori însoțite de *ofrande* sau *daruri.* Cum arată R. Benedict : „Cuvintele destinate să realizeze scopuri supranaturale sînt la o extremitate rugăciunea sfîn-

tului, al cărui singur obiectiv este să se situeze în comuniunea cea mai intimă cu dumnezeu, iar la cealaltă extremitate, simpla recitare a unor formule magice. Rugăciunea de intimă dependenţă personală faţă de divinitate se găseşte şi la popoarele primitive şi o mare parte a ofrandelor sînt însoţite de rugăciuni care înfăţişează foarte clar eforturile petiţionarilor de a place şi a mulţumi fiinţele supranaturale." [186]

Există, fireşte, rugăciuni fixe, stabilite odată pentru totdeauna şi transmise prin tradiţie (ca Tatăl nostru, Născătoarea, Crezul la creştini), care trebuie rostite fără nici o modificare şi rugăciuni spontane, libere, pe care le improvizează fiecare, în funcţie de situaţie şi talent.

Dintre toate aceste manifestări verbale, cele mai rigide şi mai bine fixate erau formulele magice, din cauza credinţei că orice modificare întîmplătoare, oricît de neînsemnată, atrage după sine ineficacitatea întregului ritual.

Amîndouă formele — atît cele prestabilite, cît şi cele spontane — sînt foarte importante pentru geneza şi dezvoltarea literaturii.

Formele fixe, în special *formulele magice*, care nu tolerau nici o greşală, au silit pe oameni să caute de timpuriu mijloace mnemotehnice cît mai sigure şi astfel s-a ajuns, probabil cu mult înainte de apariţia poeziei, la *versificaţie*, la aşezarea organizată în grupuri interdependente şi secvenţe cît mai bine ritmate, întărită adeseori de melodie, a cuvintelor în aşa fel încît fiecare vorbă să atragă firesc pe cealaltă, fiecare vers să curgă automat şi să treacă tot automat în celălalt. Aşa se face că foarte multe din fenomenele de versificaţie, ritmică, metrică etc., de care se ocupă poetica, există deopotrivă în limbajul magico-religios, cu o vechime şi deci o anterioritate indiscutabilă.

Formele spontane, mai ales rugăciunile lăsate la latitudinea indivizilor, au deschis un cîmp mare creaţiei poetice, pentru că, sub imperiul unor nevoi profunde şi al unor emoţii copleşitoare, cei mai talentaţi dintre ei ajungeau, prin mecanismele normale ale limbii, folosind deci mai mult sau mai puţin conştient „funcţia poetică" a acesteia, la adevărate creaţii literare.

Formulele magice aveau şi ele uneori trăsături de creaţie literară, dar în ritualurile magice creaţia era un fenomen mai larg — din cauza arătată, că puterea formulelor magice constă în repetarea lor nemodificată — creaţia cea mai frecventă consta în aplicare, în „montarea“ întregului ritual, în funcţie de circumstanţe şi obiectivele urmărite. Magicianul era mai mult un dramaturg, un actor şi un regizor, deci un om al teatrului *avant la lettre.* Rugăciunile spontane cereau, dimpotrivă, o mare capacitate de improvizaţie, de creaţie verbală *ad hoc*, iar prin aceasta, în funcţie de „agent“ sau „subiect“, şi de creaţie poetică.

„Divinaţia sau controlul prin preştiinţă — arată Ruth Benedict — este tot de două tipuri contranstante. La multe popoare primitive divinaţia este realizată de persoane posedate de un spirit supranatural. Însăşi divinitatea vorbeşte prin ele, ca prin oracolul grec de la Delphi. Aceasta este o practică obişnuită în Africa, Polinesia şi Siberia. Preotul prezice, rostind cuvintele fiinţei supranaturale. La polul opus se găseşte prezicerea prin măruntaiele şi membrele animalelor. Pentru a afla viitorul în modul acesta este nevoie de o pregătire tehnică, în interpretarea petelor de pe ficat sau a configuraţiei liniilor din bucăţile de carne. Rezultatul nu are nici o legătură cu concilierea vreunei divinităţi sau îndeplinirea vreunei forme de comunicare cu ea.“ [187]

Avem a face din nou cu o formă de comportament care cere şi dezvoltă o mare capacitate de intuiţie, pătrundere, imaginaţie, interpretare, improvizaţie şi ghicitorie, ca şi de o formulare verbală foarte abilă a „rezultatelor“, care implică un grad mare de talent literar, fără a însemna prin ea însăşi poezie.

Divinaţia nu este încă poezie, dar deschide, ca şi magia, mintea omenească spre poezie şi, ceva mai mult, îi pregăteşte foarte multe din „uneltele“ de care va urma să se folosească în scopurile ei specifice. Ca şi formulele magice, ca şi rugăciunile, divinaţia în fazele primitive şi arhaice ale civilizaţiilor în care au apărut, nu este încă literatură, dar este o *preliteratură*, iar în cazurile de mare talent, eventual de genialitate, chiar o *protoliteratură* (de ex. unele din profeţii).

Sacrificiul este altfel semnificativ pentru literatură. El a adîncit, ca şi alte practici şi experienţe de acest gen, viaţa interioară a oamenilor, a „sculptat" sau „modelat" în aceasta noi reliefuri şi noi dimensiuni, care au înrîurit apoi şi poezia ca artă verbală, oferindu-i o „poeticitate" izvorîtă din profunzimile cele mai creatoare ale spiritualităţii umane.

„Sacrificiul sau controlul prin dar — scrie Ruth Benedict — la o extremitate este un comerţ, un act de cumpărare-vînzare cu o fiinţă supranaturală, care nu poate alege ci numai accepta aranjamentul oferit. Dacă plata este făcută, ajutorul scontat trebuie să urmeze. Pe de altă parte, sacrificiul poate fi unul dintre mijloacele de a intra în graţia divinităţii şi se găsesc în diferite religii toate atitudinile omeneşti posibile faţă de dar." [188]

Noi, modernii, spunem cu drept cuvînt că a sacrifica sau a ne sacrifica pentru o închipuire (cazul tuturor forţelor supranaturale, fără nici o excepţie) este o stupiditate, o nerozie, dar practica însăşi a sacrificării a scos omenirea din egocentrismul ei animalic, din orientarea *spre* şi limitarea orizontului ei existenţial *la* propria ei fiinţă, a deschis-o larg în afară, a extravertit-o şi i-a extins perspectivele de viaţă fără nici o limită arbitrară. Oamenii incapabili de sacrificiu nu sînt încă oameni.

Credinţele magico-religioase dispar, dar sentimentele şi deprinderile formate în decurs de milenii şi încorporate în tradiţii culturale rămîn şi sînt *cîştigul inestimabil* al unor mari rătăciri şi suferinţe din trecut. Omul n-a plătit numai cu „sudoare" marile sale creaţii istorice, ci şi cu „sînge". El şi-a sacrificat neîncetat propria sa fericire „naturală" pentru a obţine, prin realizările lui, o fericire considerată de el ca „supranaturală", dar care în realitate este „culturală" şi l-a scos din „sălbăticie" şi chiar din „barbarie", pentru a-l aşeza definitiv în „civilizaţie", ca să folosim în continuare terminologia propusă de Lewis Morgan.

Meşterul Manole şi-a sacrificat soţia pentru a zidi Mînăstirea Argeş, dragostea lui „pămînteană" s-a transpus într-o mare creaţie ; femeia iubită a murit, meşterul însuşi a murit, cu toţi ceilalţi „meşteri, calfe şi zidari", dar opera a rămas şi uimeşte vremurile prin măiestria şi frumuseţea ei. E desigur

numai o legendă imaginată de un mare poet anonim, dar el a exprimat, pe temeiul unor tradiţii milenare, unul dintre cele mai adînci adevăruri umane : nimic nu se obţine de preţ fără eforturi şi sacrificii corespunzătoare.

Poeţii tuturor vremurilor au cunoscut adevărul acesta din propria lor experienţă. Se pare că pînă şi „divinul Homer", unul dintre întemeietorii literaturii celei mai avansate din lume, care începe cu el, n-a fost decît un biet rapsod orb care şi-a cîştigat pîinea recitîndu-şi opera pe la banchetele mai mult sau mai puţin solemne ale mai marilor zilei.

Problema tabu-urilor sau a interdicţiilor este importantă pentru toate domeniile culturii sau civilizaţiei, deci şi pentru *literatură*. Antropologia culturală arată că : „Tabu-ul sau controlul prin abţinere este un aspect care revine mereu în raporturile oamenilor cu puterea supranaturală. Fiind o putere, supranaturalul este periculos. O întreagă religie se poate dedica detaliilor rituale cu ajutorul cărora această primejdie este înlăturată. (...) Tabu-ul este prin definiţie tot ceea ce este interzis. Aceasta înseamnă că el constituie aspectul negativ al lucrurilor. El este o categorie a prohibiţiilor. Tabu-urile şi prohibiţiile sînt fundamentale în religii, dar această categorie îşi pierde semnificaţia cînd este separată de aspectele pozitive al căror negativ este. Din această cauză este mai bine ca tabu-ul să nu fie privit ca un aspect primar al complexului religios, ci ca o formă universală a oricărui comportament religios, acea formă care are în vedere aspectul primejdios al puterii supranaturale şi îl înconjoară cu ritualuri foarte migăloase." [189]

Tabu-urile sau interdicţiile magico-religioase au constituit de fapt marea şcoală de disciplinare a unei omeniri abia ieşită din animalitate şi rămasă multă vreme în stare de sălbăticie sau, mai mult sau mai puţin, aproape de ea. Claude Lévi-Strauss nu ezită să susţină că orice cultură începe cu instituirea unei *reguli*, iar prima *regulă* care stă la baza tuturor civilizaţiilor încă de la origini a fost *tabu-ul incestului*. [190]

Magia şi religia, iar după ele, dacă nu totdeauna în cadrul lor, *poezia* au avut de la începuturi anumite *reguli*, unele permisive, altele interdictive, şi nu încape nici o îndoială că fără ele nu s-ar fi putut dezvolta. Literatura este o artă

verbală reglementată, ea trebuie să se ferească deopotrivă de banalitate, platitudine, prozaism (chiar şi atunci cînd este proză), ca şi de extravaganţe, idiosincrazii, hermetism integral, manierism etc. Literatura este o activitate a oamenilor pentru oameni, deci trebuie să răspundă nu numai unor exigenţe de ordin estetic, ci şi de ordin comunicaţional, colectiv. Unele din regulile poeziei derivă direct din magie şi religie — de exemplu versificaţia, metrica, ritmica, repetiţia, refrenul — dar ele au fost nu numai preluate, ci şi prelucrate, dezvoltate, desăvîrşite mereu, după noi necesităţi şi deci după noi principii, pînă s-a ajuns la preţuirea versificaţiei pentru ea însăşi, ca o măiestrie şi o frumuseţe capabile să stîrnească admiraţia oamenilor pentru valoarea lor însăşi. Este un rafinament extrem, lipsit de un sens mai profund, o alunecare a literaturii spre „artele decorative" sau „artele minore", dar prin aceasta fenomenul nu este nici mai puţin existent, nici mai puţin semnificativ.

Fetişurile şi amuletele sînt mai puţin importante pentru originile sau dezvoltarea literaturii.

„Cînd obiectele materiale — notează Ruth Benedict — sînt tratate ca fiind supranaturale, ele sînt sau amulete, dacă apar ca sediul puterii supranaturale sub înfăţişarea de atribut al lucrului sau fetişe, dacă este vorba de un aspect animistic."[191] Ele sînt totuşi asociate de unele manifestări importante de vorbire (formule magice, incantaţii) şi situaţii cu o mare încărcătură afectivă, încît formează şi o pregătire pentru activităţi poetice mai înalte.

Dezvoltările ulterioare ale relaţiilor dintre religie şi literatură s-au desfăşurat în spre o utilizare tot mai accentuată a artelor verbale de către organizaţiile bisericeşti, fie în cadrul cultelor (literatura ceremonială, cîntările bisericeşti, dramele liturgice, imnurile de slavă, psalmii, litaniile etc.), fie ca activităţi auxiliare, mai ales de „edificare" şi „propagandă" (teatrul religios, poezia religioasă, scrierile religioase etc.). Ele depăşesc însă domeniul antropologiei literare pentru a se încadra în istoria culturii şi a literaturii. Ca atare ele exprimă mai puţin *omul* cît epoca istorică, sînt revelante mai puţin pentru *existenţa umană* cît pentru *existenţa socială*. Ceea ce, în continuare, înseamnă că pe planuri de generalizare

şi teoretizare ele ţin de domeniul culturologiei şi al sociologiei [192].

6. 5. Ceea ce am încercat să arătăm este faptul că pînă şi mintea cea mai simplă a omului, adică mai puţin cultivată, cum a fost cea din perioadele primitive şi arhaice, anterioare descoperirii scrisului, ajunsă la conştiinţă, inclusiv la conştiinţa de sine, n-a mai acceptat decît foarte puţine lucruri ca ceva de la sine înţeles. Ea a început să pună întrebări şi să inaugureze astfel seria nesfîrşită de interogaţii, care a străbătut, generaţie după generaţie, pînă la noi, făcînd din fiecare confruntare mai deosebită cu realitatea o problemă, pînă s-a problematizat întreaga existenţă, începînd cu universul şi terminînd cu fiinţa umană şi activităţile ei caracteristice.

Conştiinţa a smuls omul din natură, din mecanismele inconştiente, pur mecanice sau pur organice, şi l-a situat pe un plan cu totul inedit, caracterizat, ca fenomen de trăire, ca fenomen de viaţă interioară nu numai prin interogaţie şi problematizare, dar, ca o consecinţă inevitabilă a acestora, şi prin sentimentul tulburător al incertitudinii şi insecurităţii. Omul este prima fiinţă în istoria pămîntului, dacă nu şi în istoria universului, ceea ce nu ştim, care nu s-a mai simţit situat în mod natural în „lume şi viaţă", ci s-a considerat, constrîns de propria lui conştiinţă, obligat să se situeze singur, conform capacităţii sale de înţelegere şi de acceptare. Cea mai mare întrebare şi, pe această bază, cea mai mare problemă a omului, n-a fost niciodată şi nu este nici astăzi problema universului, nici problema vieţii, ci problema sa însăşi. Omul doreşte şi caută cu ardoare să ştie ce este universul, ce este viaţa, ca să afle ce este el însuşi, care este locul lui în sînul vieţii şi al universului şi chiar independent de oricare din ele. [193]

La o întrebare atît de redutabilă, omul primelor timpuri n-a fost în stare să dea nici un răspuns bazat pe vreo realitate, el a fost nevoit să recurgă la propria sa imaginaţie şi să se definească pe sine însuşi în raport cu tot ce există, strict imaginar, cu semnificaţii pe de-a întregul născocite, dar capabile totuşi să-i satisfacă nevoia de înţelegere şi de orientare, de situare a sa în „lume şi viaţă". El şi-a construit astfel un *univers simbolic* peste, alături şi chiar împotriva *universului*

real, pe care l-a trecut oarecum la o parte, ca secundar sau nesemnificativ, pentru a duce el însuși, din nou peste, alături sau împotriva existenței sale reale, o *existență simbolică*, strict *imaginară*. Omul și-a extins astfel existența naturală spre noi domenii, de esență simbolică sau culturală, create chiar de el. [194]

Cum putea omul acelor timpuri, abia ieșit din „găoacea" naturii, plin de nedumeriri și de ezitări, să conceapă „lumea și viața" altfel decît după „chipul și asemănarea" sa? El a însuflețit totul, apoi a personificat totul și astfel s-a simțit la el acasă, ca „un om printre oameni", unii mai răi, alții mai buni, dar oricum asemenea lui și deci inteligibili și maniabili. Așa s-au născut magia și religia, mai exact mentalitatea magico-religioasă, care a dat primilor oameni o cale de înțelegere a tot ce există și o posibilitate de a se defini pe ei înșiși și a se situa astfel ca existență conștientă, plină de sens, într-o lume considerată ca fiind tot atît de conștientă și încărcată cu aceleași feluri de sensuri. Lumea, viața, existența umană însăși refuzau să-și dezvăluie singure semnificațiile, presupunînd că le-ar fi avut, de aceea ele au trebuit să fie create integral, cu ajutorul unor operații strict imaginare, de către oameni, aceste ființe semnificante prin definiție, care nu se mulțumesc niciodată cu aspectele banale, superficiale ale lucrurilor, ci simt nevoia imperioasă să pătrundă pînă la semnificațiile lor cele mai adînci, „prime" sau „ultime", chiar și atunci cînd nu există.

Despre magie și religie se pot spune foarte multe lucruri rele și chiar abominabile, mai ales dacă ne situăm pe pozițiile noastre spirituale cele mai înaintate, cum sînt cele strict științifice, dar prin aceasta nu rezolvăm nimic. Esențial este să înțelegem cît mai exact cu putință ce s-a întîmplat cu cei dintîi oameni, de ce au ajuns la astfel de „aberații" sau „nerozii" și ce a cîștigat omenirea din aceste experiențe de viață, din aceste extraordinare aventuri ale spiritului simbolic în general și mai ales ale imaginației creatoare.

Datorită magiei și religiei oamenii și-au întîrziat în chip considerabil dezvoltarea tehnică, economică, socială, politică, juridică, morală și mai ales științifică, dar nu se poate spune

același lucru despre unele domenii ale creațiilor artistice, cum sînt dansul, muzica, poezia, sculptura, pictura, arhitectura, dintre care unele stîrnesc pînă azi admirația noastră nestrămutată. Cu observația că nu s-au păstrat din ele decît o parte cu totul neînsemnată.[195] Cum se explică această adevărată „minune" a istoriei ?

Referindu-se la arta paleolitică (circa 20—10 mii ani î.e.n.) un specialist în istoria artelor scrie :

„Se admite că picturile din paleolitic..., din nordul Spaniei, sudul Franței și alte regiuni au fost făcute în scopuri utilitare. Pe de altă parte, ele au fost privite ca avînd și o finalitate religioasă. În fond, cele două puncte de vedere nu sînt divergente, dacă ne dăm seama că primitivii (și chiar multe din popoarele civilizate) practică religia pentru obținerea unor rezultate dorite. Întrucît marea necesitate a omului primitiv era succesul în vînarea animalelor menite să-i asigure hrana, îmbrăcămintea și combustibilul — viața însăși — fiecare efort era îndreptat spre această țintă. Într-o perioadă în care pericolul imediat și necesitatea predominau față de orice altă considerație, era natural să se dezvolte tipul de magie practică. — Se pare că artistul din perioada paleolitică nu distingea imaginea pe care o crea pe pereții cavernelor de realitatea sau faptul pictat. Pentru el imaginea era realitate, nu un simbol sau o esență spirituală, așa cum va fi mai tîrziu pentru artiștii din perioada neolitică. De aceea arta paleolitică este în întregime naturalistă în formă și semnificație, încercînd să pună imaginea în competiție cu obiectul reprezentat, să creeze o identitate care ar contribui la obținerea obiectului dorit. — În sensul acesta magia simpatetică este un lucru concret ; intenția ei este specifică : să realizeze cu succes vînarea unui animal dorit sau moartea unui dușman detestat. Ea este bazată pe credința în existența unor raporturi ascunse, că adică un anumit lucru se întîmplă în legătură sau paralel cu altul ; că undeva, într-un anumit fel, este determinată o legătură secretă între cele două prin similitudine sau printr-un contact anterior, care face ca aceste întîmplări paralele să aibă loc. A obține o parte din corpul sau îmbrăcămintea dușmanului și a o distruge se presupune că provoacă moartea

duşmanului. O pictură vital realistă a animalului dorit va ajuta la omorîrea acelui animal.“ [196]

Desigur, omul paleolitic nu s-ar fi apucat să realizeze aceste picturi rupestre, de o excepţională frumuseţe, dacă n-ar fi crezut în magie sau religie şi n-ar fi acţionat după „principiile“ lor. Picturile respective au apărut ca un simplu moment al unor acţiuni magico-religioase mult mai cuprinzătoare, în fond de natură pragmatică, utilitară. Ca să ajungă pînă la ele, omul primitiv a trebuit să dorească foarte fierbinte, sub imperiul foametei, animalele sălbatice reprezentate cu atîta măiestrie, dar lucrul acesta nu l-ar fi dus prea departe. El a trebuit să invente mai întîi magia şi religia, să le dezvolte pînă la fixarea şi punerea în practică a unor „tehnici magico-religioase“, deosebit de dificile şi amănunţit elaborate, încercate şi verificate la nivelul posibilităţilor mentale de atunci.

Ca să ajungă la magie şi religie, el a trebuit să însufleţească mai întîi tot universul, apoi să-l personifice, adică să ajungă la animatism şi animism, care sînt în primul rînd mari opere de imaginaţie. Dacă spiritele, demonii, divinităţile, diavolul, dumnezeu etc. ar exista, omul n-ar fi făcut decît să le *descopere*, ceea ce ar fi fost o treabă realtiv uşoară, de ordinul percepţiei şi al experienţei obişnuite, cu singura condiţie de a fi dat într-un fel sau altul faţă cu ele. Ele însă *nu există*, de aceea omul a trebuit să le invente pe de-a întregul, cu ajutorul unor operaţii uriaşe de imaginaţie, cu eforturi mentale excepţionale, chiar şi pentru oamenii din zilele noastre. El şi-a dezvoltat astfel pînă la performanţe superlative capacitatea imaginativă şi a creat o lume imaginară foarte complicată, foarte complexă şi din punct de vedere strict creativ, excepţională, chiar admirabilă.

În această perspectivă, magia însăşi şi religia au fost adevărate creaţii, dintre cele mai absurde, dar şi dintre cele mai grandioase din cîte a conceput vreodată mintea omenească.

Fiind vorba mai ales de o creaţie ideaţională, imaginativă, de ordin verbal, ea s-a apropiat atît de mult de *literatură*, încît i-a lipsit foarte puţin, doar un pas, ca să devină într-adevăr literatură. Omenirea nu era coaptă însă pentru acest

pas, dar el a fost atît de bine pregătit, încît n-a putut să întîrzie la nesfîrşit.

În complexul acesta imaginar, născut din nevoi practice şi pus în slujba tot a unor nevoi practice, s-a închegat o artă *sui generis* — plastică, dar şi verbală, pentru că nici o artă nu este posibilă înainte de apariţia limbajului — ca un moment necesar al unor rituri magico-religioase de natură vînătorească. Ea a fost imaginată şi realizată cu strălucire pentru că puterile creatoare imaginative ale omului erau de mult trezite, declanşate, exersate, antrenate şi dezvoltate pînă la „absurd", datorită tocmai magiei şi religiei.

Arta aceasta integrată în practicile magico-religioase nu era încă artă în sensul nostru, dar nici neartă, pentru că de fapt ea era prezentă, dar amalgamată cu alte manifestări şi alte semnificaţii, învăluită de ele, dar nu desfiinţată, de fapt în plină gestaţie şi devenire, ca pruncul în pîntecele matern.

Acelaşi lucru se întîmplă şi cu literatura, ea a fost cuprinsă mai întîi în posibilităţile creatoare ale fiinţei umane, apoi embrionar în toate operele imaginative de ordin verbal, mai dezvoltată în magie şi religie, iar în cele din urmă, în forme plenare, ca o activitate de sine stătătoare, ca literatură propriu-zisă. Deci şi de astă dată : *à quelque chose malheur est bon.* Magia a fost o stupiditate, religia o alienare, dar literatura concepută şi gestată în sînul lor este una din marile realizări ale omenirii, o mîndrie îndreptăţită a neamului omenesc.

Dar ca să nu lăsăm impresia că imaginaţia este o trăsătură exclusivă a poeţilor şi în general a creatorilor literari, este necesar să amintim că ea este de fapt o trăsătură fundamentală a oricărui gen de creativitate.

După o carte celebră a lui Alex F. Osborn, *Applied Imagination,* trad. şi în l. fr. sub titlul : *L'imagination constructive* (Paris, 1971), care înfăţişează cu competenţă situaţia actuală a problemei : „că imaginaţia constituie puterea primordială a spiritului uman este un adevăr recunoscut de multă vreme de cei mai mari gînditori". [197] Cu toate acestea, „abia de curînd s-a ajuns aproape peste tot la ideea că imaginaţia ar putea fi cheia pentru soluţionarea aproape a tuturor problemelor". [198]

Osborn precizează : „Mecanismul nostru de gîndire comportă în general două componente : 1. *judecata,* care analizează, compară și alege, 2. *spiritul creativ,* care examinează, prevede și dă naștere la idei. Judecata poate ajuta la menținerea imaginației în direcția justă, în timp ce imaginația poate ajuta la limpezirea judecății. Facultatea de a judeca și cea de a crea au un punct comun prin faptul că ele pretind amîndouă analiza și sinteza. Judecata descompune faptele, le cîntărește, le compară, elimină unele, păstrează altele, — pentru a asambla în cele din urmă elementele păstrate în vederea tragerii unei concluzii. Spiritul creativ operează la fel, afară de faptul că în final dă naștere unei idei, nu unei judecăți. În plus, pe cînd judecata tinde să se limiteze la fapte recunoscute, imaginația dimpotrivă trebuie să tindă la culegerea faptelor necunoscute, pînă acolo încît să demonstreze, de exemplu, că doi cu doi pot face mai mult decît patru". Sau ceva mai departe : „Faptul că aceste două componente ale spiritului nu se amestecă se explică în cea mai mare parte prin opoziția care există între spiritul critic și spiritul creativ. Dacă ele nu sînt bine coordonate, fiecare împiedică funcționarea celuilalt. Atmosfera obișnuită a spiritului critic este considerabil negativă : „ce nu este în regulă aici ?" — „ce o să iasă din aceasta ?" — „nu, nu va merge"... Reflecții de genul acesta sînt proprii judecății critice. — În schimb, gîndirea creativă necesită o atitudine mentală pozitivă. Trebuie să fim plini de încredere, avem nevoie de entuziasm, trebuie să ne încurajăm singuri pentru a ne mări încrederea în noi, trebuie în sfîrșit să ne ferim de a aspira la perfecțiunea totală, altfel ne vom înăbuși ideile." [199]

Dacă cele reproduse sînt întemeiate, sîntem îndreptățiți să presupunem, oricît ar părea de paradoxal, că în ipoteza că omenirea ar fi început prin a-și exersa la maximum *spiritul critic,* ea n-ar fi ieșit niciodată din faza copilăriei, ar fi îmbătrînit înainte de vreme, fără a fi acumulat mai întîi o experiență „naivă", dar „uriașă", la care să-și poată apoi aplica deopotrivă *spiritul critic,* iar în continuare *spiritul creativ.*

Marea problemă a primilor oameni ajunși la conștiința existenței lor proprii a fost să capete încredere în ei înșiși, iar lucrul acesta, pe acele vremuri, aflate încă în plină sălbăticie,

nu putea fi realizat prin judecată sau spirit critic, ci exclusiv prin imaginaţie şi spirit creativ.

Ca şi copiii din zilele noastre, omenirea în curs de emergenţă, aflată deci în faza copilăriei, întîi a trebuit *să se joace* de-a existenţa, de-a viaţa, de-a universul, printr-un efort imens de imaginaţie, de unde dezvoltarea teratologică a verbalismului şi simbolismului, în detrimentul realismului, ca un exerciţiu necesar, ca o pregătire indispensabilă înainte de a începe să-şi ia în primire existenţa, să-şi trăiască viaţa, să cucerească universul *cu adevărat,* ne vine să spunem: „nu numai în joacă, ci *de-a adevăratelea*". [200]

Marile exerciţii ale imaginaţiei, care au durat multe milenii, au dezvoltat în oameni această capacitate de bază a oricărei forme de creativitate. Prin însăşi caracterul ei ideaţional şi verbal, literatura a fost dintre cele dintîi manifestări socio-culturale care au profitat din plin de această stare de lucruri. Cu ultima mare creaţie spirituală a mentalităţii magico-religioase, care este *mitologia,* literatura se desprinde şi ea de vechile învelişuri şi se constituie ca o activitate autonomă.

NOTE

[163] Cf. Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan, 1910; *La mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1923; *L'âme primitive*, Paris, Alcan, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1931; *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, Alcan, 1938; ca şi R. Allier, *La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés*, 2 vol., Paris, Payot, 1925 şi *Le non-civilisé et nous: Différence irréductible ou identité foncière?*, Paris, Payot, 1927.

[164] Cf. H. Hubert et M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Alcan, 1909 (ed. 2, 1929); E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912; S. Reinach, *Orpheus: Histoire générale des religions*, Paris, Picard, 1909 şi *Cultes, mythes et religions*, 5 vol., Paris, Leroux, 1904—1924; R. Allier, *Magie et religion* (cit. supra).

[165] Vezi Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949 (ed. nouă, 1966); R. H. Lowie, *Primitive Religion*, New York, Liveright, 1924 (ed. nouă, 1948); G. Dumézil, *Les dieux des indo-européens*, Paris, Gallimard, 1952; Martin P. Nilsson, *Primitive Religion*, ed. 2, Oxford University Press, 1923 şi *A History of Greek Religion*,

Oxford University Press, 1925 ; J. E. Harrisson, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, ed. 3, Cambridge University Press 1922 ; A. B. Cook, *Zeus : A Study in Ancient Religion*, vol. I, Cambridge University Press, 1914 ; L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris, Renaissance du livre, 1932.

[166] J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament* (cit. supra) ; A. Weigall, *Survivances payennes dans le monde chrétien*, trad. A. Fournov, Paris, Payot, 1934 ; P. Saint-Yves, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.

[167] Cf. mai ales Franz Boas, ed., *General Anthropology* (cit. supra).

[168] E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (cit. supra).

[169] Ruth Benedict, Religion, cap. XIV din *General Anthropology* de sub dir. lui Franz Boas, Boston—New York, Heath, 1938, p. 631—632.

[170] Cf. P. Bénichou, *Morales du Grand Siècle*, Paris, Gallimard, 1948, dar mai ales Lucien Goldmann, *Le dieu caché : Etude de la vision tragique dans les „Pensées" de Pascal et les tragédies de Racine*, Paris, Gallimard, 1956. Vezi și Roland Barthes, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963.

[171] Apud. E. Goblot, *Vocabulaire philosophique*, ed. 6, Paris, Colin, 1924, p. 373.

[172] Vezi pentru cultura românească N. Balotă, *De la Ion la Ioanide*, București, Editura Eminescu, 1974.

[173] Vezi K. Marx și Fr. Engels, *Despre religie*, București, Editura Politică, 1958 și V. I. Lenin, *Despre religie*, București, Editura Politică, 1956.

[174] *Programul P.C.R.*, București, Editura Politică, 1975, p. 70.

[175] A. Bros, *L'ethnologie religieuse : Introduction à l'étude des religions primitives*, ed. 2, Paris, Bloud et Gay, 1936 ; Joachim Wach, *Sociology of Religion*, University of Chicago Press, 1949 și *Types of Religious Experience : Christian and Non-Christian*, University of Chicago Press, 1951 ; Roger Bastide, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, Colin, 1935 ; G. Mensching, *Gut und Böse im Glauben der Völker*, ed. 2, Bonn, 1950 și Menschheit und Menschlichkeit in der Religionsgeschichte, în rev. *Studium Generale*, an. XV, 1962 ; Th. W. Danzel, *Kultur und Religion des primitiven Menschen*, Leipzig, Teubner, 1924 ; L. Schneider, *Religion, Culture and Society*, New York, Free Press, 1964 ; E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2 vol., New York, Macmillan, 1906—1908 ; Gustave Schnürer, *L'église et la civilisation au moyen âge*, trad. G. Castella, 3 vol., Paris, Payot, 1933, 1935 și 1938.

[176] Cf. Th. Ribot, *La psychologie des sentiments*, ed. 12, Paris, Alcan, 1925 ; Jean Delacroix, *Le sentiment et la vie morale*, Paris, P.U.F., 1952 ; Max Scheler, *L'homme et l'histoire*, trad., Paris, 1955 ; R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, P.U.F., 1942 ; Ivan Gobry, *Les niveaux de la vie morale*, Paris, P.U.F., 1963 ; Etienne Borne, *Le problème du mal*, ed. 4, Paris, P.U.F., 1967.

[177] Cf. Gunnar Myrdal, *Objectivity in Social Research*, New York, Pantheon, 1969 și E. J. Webb, D. T. Campbell, R. D. Schwartz,

L. Sechrest, *Unobtrusive Measures: Nonreactive Research in the Social Sciences*, Chicago, McNally et Co., 1966.

[178] Vezi şi Iosif Constantin Drăgan, *Prin Europa*, vol. 2, Bucureşti, Editura Eminescu, 1974.

[179] Cf. Arnold J. Toynbee, *A Study of History. Abridgement by D. C. Somervell*, vol. I, ed. 13, Oxford University Press, 1956.

[180] F. Engels, Anti-Dühring, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura Politică, 1964, p. 175.

[181] Marx-Engels, *Despre Artă*, vol. I, Bucureşti, Editura Politică, 1966, p. 95—97 sau Marx-Engels-Lenin *despre literatură şi artă*, ed. Ion Ianoşi, Bucureşti, Editura Minerva, p. 12—13.

[182] Marx-Engels, *Opere*, vol. I, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1957, p. 592 sau ed. cit. supra I. Ianoşi, p. 28.

[183] Vezi în afară de operele citate ale lui Frazer, Reinach, Durkheim, Mauss etc., Dominique Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970. De consultat cu folos şi T. K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology*, London, Durkworts et Co., (ed. nouă 1965); R. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, London, Harrap et Co., 1937; Paul Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 1967; Jean Poirier, *Histoire de l'ethnologie*, Paris, P.U.F., 1969.

[184] Vezi Ruth Benedict, *Religion* (cit. supra), p. 642 şi urm.

[185] R. Benedict, *op. cit.*, p. 642.

[186] R. Benedict, *op. cit.*, p. 642—643.

[187] R. Benedict, *op. cit.*, p. 643—644.

[188] R. Benedict, *op. cit.*, p. 644.

[189] R. Benedict, *op. cit.*, p. 644—645. Cf. şi L. T. Hobhouse, *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, London, Chapman, 1915; E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, 3 vol., New York, Macmillan, 1891, cu ed. ulterioare, trad. şi în l. fr.; S. Freud, *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen in Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig-Wien Zürich, 1913, trad. fr. *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1924.

[190] Vezi Yvan Simonis, *Claude Lévi-Strauss, Ou la „Passion de l'inceste": Introduction au structuralisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968. Cf. şi Lord Raglan, *Le tabou de l'inceste: Etude anthropologique*, trad. L. Rambert, Paris, Payot, 1935; B. Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, London, Kegan Paul et Co., trad. şi în l. fr., *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, Payot, 1930.

[191] R. Benedict, *op. cit.*, p. 685.

[192] Cf. R. E. L. Faris, ed., *Handbook of Modern Sociology*, Chicago, McNally et Co., 1966; ca şi H. Becker and A. Boskoff, *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1957. Pentru o privire succintă: Traian Herseni, *Prolegomene la teoria sociologică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1969.

[193] Cf. R. Th. Preuss, *Die geistige Kultur der Naturvölker* (cit. supra); Fritz Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* (cit. supra); Paul Radin, *Primitive Man as a Philosopher*, New York, Appleton, 1927;

Iago Goldstone, ed., *Man's Image in Medicine and Anthropology*, New York, Free Press, 1963.

[194] Cf. R. Briffault, *The Making of Humanity*, London, Macmillan, 1910 ; Th. W. Danzel, *Kultur und Religion des primitiven Menschen*, Leipzig, Teubner, 1924 ; A. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Leipzig, 1951 ; P. Mainage, *Les religions de la préhistoire*, Paris, Picard, 1912 ; A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Paris, P.U.F., 1964 ; L. Schneider, ed., *Religion, Culture and Society* (cit. supra) ; J. M. Yinger, *Religion, Society and the Individual*, New York, Macmillan, 1957 ; Gerhard Lenski, *The Religious Factor*, Garden City, N. Y., Doubleday et Co., 1961 ; Rushton Coulborne, *The Origin of Civilized Societies*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1959.

[195] Cf. R. R. Schmidt, *L'aurore de l'esprit humain* (cit. supra), J. H. Breasted, *La conquête de la civilisation* (cit. supra) ; J. Hawkes and L. Woolley, *History of Mankind : Prehistory and the Beginnings of Civilization*, New York, Harper and Row, 1963 ; A. Marshack, *The Roots of Civilization* (cit. supra).

[196] Bernard S. Myers, *Art and Civilization*, ed. 2, New York, Toronto, McGraw-Hill, 1967, p. 9.

[197] A. F. Osborn, *L'imagination constructive*, trad. G. Rona et P. Dupont, Paris, Dunod, 1971, p. 2. Cf. şi Ch. Clark, *Brainstorming*, trad. G. Rona et P. Patrel, Paris, Dunod, 1971, ca şi *L'imagination créatrice* (Rencontre internationale organisée par la Fondation pour une Entraide intellectuelle européenne), Neuchatel (Suisse), Editions de la Baconnière, 1971.

[198] A. F. Osborn, *op. cit.*, p. 336.

[199] A. F. Osborn, *op. cit.*, p. 36—37.

[200] Fenomenul acesta a fost marcat în chip tranşant abia cu apariţia revoluţiei tehnico-ştiinţifice şi a societăţii industriale. Vezi pentru detalii lucrarea noastră *Sociologie industrială*, Bucureşti, E.D.P., 1974, în special cap. 8, Industrie, economie, societate şi cap. 9, Industria, forţă de transformare şi construcţie socială.

7

LITERATURĂ ŞI MITOLOGIE

7.1. *Mitologia* (de la gr. *muthos* = fabulă, povestire fabuloasă) înseamnă în acelaşi timp „ştiinţă" (*logos*) a miturilor şi un complex sau ansambluri de mituri (de ex. mitologia egipteană, greacă, romană etc.). Sensul din urmă, folosit şi de noi, este prevalent, pentru că o ştiinţă propriu-zisă a miturilor nu există, ele sînt studiate efectiv de mai multe ştiinţe: antropologie, etnologie, folcloristică, sociologie, psihologie, ştiinţa religiilor, ştiinţele literare, estetică, semiotică şi în plus de teologie, metafizică şi filosofie. Deci, dacă nu se poate vorbi de o ştiinţă specială a miturilor, este imposibil de negat existenţa unor cercetări ştiinţifice privitoare la ele, care au dus, pînă în cele din urmă, cum era de aşteptat, la o adevărată *teorie a miturilor*.

Din păcate faptul acesta n-a contribuit prea mult la lămurirea lucrurilor, dimpotrivă problema miturilor a intrat în „zona periculoasă" a *modei* şi s-a văzut nu o dată că este vorba de un pericol real, cu consecinţe dintre cele mai neaşteptate. S-a ajuns atît de departe încît orice eseist care doreşte să se afirme ţine să scrie cel puţin o lucrare despre mituri. Subiectul este într-adevăr fascinant, dar ştiinţa nu a avut prea multe foloase de pe urma acestor „fascinaţii". Rezultatul cel mai vătămător a fost o concepţie superficială şi în general eronată despre o realitate spirituală foarte veche şi plină de semnificaţii primitive, originare.

Situaţia aceasta „elastică" este redată cu destulă fidelitate în dicţionarele de specialitate. Unul dintre cele mai bune dintre ele, elaborat de André Lalande, dar revizuit şi completat de „Societatea franceză de filosofie", [201] înregistrează pentru *mit* (*mythe*) următoarele accepţiuni principale: „A. Povestire fabuloasă de origine populară şi lipsită de o gîndire critică, în care agenţi impersonali de cele mai multe ori forţe ale naturii, sînt reprezentate sub forma unor fiinţe personale, ale căror acţiuni sau peripeţii au un sens simbolic.

Miturile solare. Miturile primăverii. Se spune de asemenea despre povestirile fabuloase care încearcă să explice caracterele unor realităţi actuale. Mitul epocii de aur, al paradisului pierdut. B. Expunerea unei idei sau doctrine sub o formă poetică şi narativă, în care imaginaţia îşi dă frîu liber şi amestecă fanteziile cu adevărurile subiacente. Mitul cavernei. (...) C. Imaginea unui viitor fictiv (şi de cele mai multe ori chiar irealizabil) care exprimă sentimentele unei colectivităţi şi serveşte la dinamizarea acţiunii. (...) Miturile eroice. Mitul grevei generale. (...) D. Mentalitate din care derivă mitul în sensul A.".

Alt dicţionar al limbajului filosofic, redactat de Paul Foulquier şi Raymond Saint-Jean,[202] reproduce în plus numeroase texte ale unor publicişti care s-au ocupat de mituri şi mitologie, dintre care unele redau sensuri mai adînci şi mai apropiate de origini. După E. Borne: „Mitul este o naraţiune care amestecă în aceeaşi reprezentare imaginativă o poveste cu zei, semizei, eroi, şi se întoarce la un fel de timp primitiv, arhaic, la un timp originar, anterior timpului. (...) Un mit exemplar este acea naraţiune din Egiptul antic în care se arată cum s-a născut lumea din lacrima unui zeu".[203] A. Kojèv: „Stadiul mitului este un stadiu al monologului, în care nu se *demonstrează* nimic, pentru că nu se „discută" nimic, negăsindu-se încă în prezenţa unei opinii contrare sau măcar diferite. (...) Numai devenind dialectician (discutînd miturile altora) omul mitului sau al opiniei devine savant şi filosof."[204]

Sînt sesizate cu profunzime şi legăturile structurale dintre limbaj şi mitologie: „*Mitul* — scrie Paul Valéry — este numele a tot ceea ce nu există şi nu subsistă decît datorită cuvîntului. (...) Nu se poate nici cel puţin vorbi de mit fără să mitificăm şi nu fac oare în acest moment eu însumi mitul mitului, pentru a răspunde capriciului unui mit?"[205] Se poate afirma şi mai mult: omul este o fiinţă „mitologizantă" pentru că, aşa cum afirmă P. Ricoeur, mitul chiar demitizat în contact cu istoria, dar ridicat la demnitatea de simbol „este o dimensiune a gîndirii moderne".[206]

Pentru concepţiile mai vechi despre mituri, care continuă însă să exercite o mare influenţă : „Un mit încearcă totdeauna să explice ceva, fie cauza unui fenomen natural, fie originea unei instituţii sau a unei datini. El este deci în primul rînd o povestire explicativă (etiologică). (...) Mitul dă un răspuns, e drept, provizoriu, dar în fine un răspuns la întrebările omului dornic să cunoască înţelesul lucrurilor. Este deci vorba de un fenomen pur intelectual : sentimentul nu are nici un amestec. (...) Ca şi ştiinţa, mitologia este deci un produs al intelectului. (...) Ceea ce o deosebeşte de ştiinţă este faptul că dă mult mai multă greutate imaginaţiei şi mult mai puţină observaţiei." [207]

Ne-am referit la cele două dicţionare filosofice nu numai pentru interesul lor documentar, care este real, dar mai ales pentru valoarea lor propedeutică : ele ne atrag atenţia chiar de la început că ne găsim într-o „învălmăşală" de poziţii şi opinii, care uneori se bat cap în cap, alteori se desfăşoară complet independent unele de altele. Prima sarcină a celui care doreşte să se folosească pentru elucidarea vreunei probleme ştiinţifice de mitologie este să pună o oarecare ordine în această „învălmăşală" sau, cel puţin, să-şi fixeze cu precizie propriul său punct de vedere, pentru a înlătura astfel orice confuzie posibilă din mintea cititorilor nepreveniţi.

7.2. Punctul nostru de vedere în analiza raporturilor dintre literatură şi mitologie este cel *antropologic*. Precizarea este necesară dar nu suficientă, pentru că antropologia însăşi are în tratarea problemelor ei specifice două perspective bine distincte, care uneori merg împreună şi se completează una cu alta, dar alteori se contrazic şi deci se exclud reciproc. Este ceea ce s-a numit, cu o terminologie obţinută convenţional prin prescurtări făcute în interesul operativităţii, pe modele lingvistice, cercetare *„emică"* şi cercetare *„etică"* (a nu se confunda cu acelaşi cuvînt provenind din etică sau morală). [208] Termenii au fost creaţi de lingvistul Kenneth Pike în 1954, [209] prin analogie cu „emic" din „phon*emic*" şi „etic" din „phon*etic*". Pe temeiul acestei analogii, Pike distinge semnificaţiile „subiective" ale fenomenelor antropologice, pe care le acordă sau le acceptă chiar cei care

le execută (de ex. oamenii primitivi), de interpretările „obiective“ elaborate pe alte baze decît ale participării și trăirii, de către oamenii de știință. Cercetarea *emică* a fenomenelor umane (etnografice, istorice, culturale etc.) pornește deci de la perspectiva celor studiați, de la modul în care își privesc și înțeleg ei înșiși propriile lor activități. Din cauza aceasta, după Pike, studiul emic contribuie nu numai la aprecierea culturii și a limbajului ca un întreg ordonat, ca o structură, ci și la „înțelegerea actorilor individuali implicați într-o astfel de dramă a vieții (*in such a life-drama*), atitudinile, motivațiile, interesele, reacțiile, conflictele și dezvoltarea personalității lor.“

După această poziție epistemologică, cheia înțelegerii fenomenelor umane o constituie oamenii înșiși, modul în care le concep și le semnifică chiar ei, înainte de a le desfășura, în decursul desfășurării și după ce le-au desfășurat. Cu precizarea că de obicei sînt în joc două planuri „subiective“, unul de ordin semantic, al semnificațiilor date de oameni propriilor lor acte, altul de ordin psihologic, al trăirilor, intențiilor, simțirilor etc., adică al participării psihice la realizarea actului respectiv.

Dimpotrivă, după poziția *etică*, oamenii nu-și dau seama totdeauna de cauzele *reale*, nici de semnificațiile și urmările *reale* ale activităților pe care le desfășoară ; sarcina de a stabili aspectele acestea nu le revine lor, ci oamenilor de știință. Un bolnav, de pildă, poate să aibă o opinie cu totul greșită despre boala sa ; cel în măsură să o identifice cu precizie, în limitele cunoștințelor pe care le posedă, este *medicul*, nu *pacientul*. Aceasta nu înseamnă că medicul nu trebuie să se ocupe de opiniile bolnavului, dimpotrivă pornește totdeauna de la ele, însă tot atît de necesar nu se oprește niciodată la atît, sarcina lui este mai vastă și mai comprehensivă. Încercarea lui Pike de a favoriza perspectiva emică în detrimentul celei etice este arbitrară, ca și modelul lingvistic a cărui valabilitate nu depășește lingvistica propriu-zisă.

Noi sîntem de acord cu Marvin Harris, potrivnic poziției lui Kenneth Pike, că cele două perspective sînt deopo-

trivă de utile, cu condiția însă de a nu fi confundate și de a întrebuința pe fiecare în mod adecvat.[210] Este necesar să adoptăm ca bază de plecare perspectiva emică, dar este tot atît de necesar să continuăm pînă la elucidarea completă a problemei abordate, cu perspectiva etică.

În altă formulare, aceasta înseamnă că în domeniul științelor umane sîntem obligați de natura însăși a fenomenelor, să cercetăm cu aceeași stăruință și seriozitate atît aspectele subiective (emice), cît și cele obiective (etice).[211] Fără primele riscăm să nu înțelegem nimic din semnificația umană a fenomenelor, din ceea ce înseamnă ele pentru cei implicați, pentru cei care le creează, le desfășoară sau le suportă ; fără celelalte riscăm să nu putem explica nimic din realitatea lor mai profundă, dincolo de conștiința oamenilor ; nu putem stabili determinismele cosmologice, geologice, geografice, biologice, sociologice, culturologice și nici chiar pe cele psihologice, dacă sînt de ordinul inconștientului.

Deci ambele perspective sînt necesare, dar nu pe aceleași planuri ; una se deschide spre lumea interioară, conștientă, subiectivă, cealaltă spre lumea exterioară, inconștientă, obiectivă, a oamenilor. Oamenii înșiși sînt o îmbinare foarte complexă de realități obiective și subiective sau, în formularea celebră, foarte exactă, a clasicilor marxismului, omul este o existență conștientă de propria lui existență, conștiința (*das Bewusstsein*) neputînd fi niciodată altceva decît „existența oglindită în conștiință (*das bewusste Sein*)", adică existența conștientizată sieși, știută de către ea însăși.[212]

De aici nu rezultă însă că vreo formă de conștiință (individuală sau socială) reflectă întreaga existență și nici că o reflectă absolut fidel, adică exact așa cum este ea în realitate. După cum a precizat V. I. Lenin : „E de la sine înțeles că o reflectare nu poate exista fără lucrul reflectat, pe cînd lucrul reflectat există independent de cel în care se produce reflectarea. (...) Reflectarea poate fi o copie aproximativ fidelă a ceea ce este reflectat, dar de identitate nici vorbă nu poate fi aici".[213]

Cele două planuri ale ființei omenești, existența și conștiința, planul obiectiv și cel subiectiv, nu sînt identice și

nu pot fi reduse unul la altul, nu pot fi înţelese şi nici explicate în mecanismele lor specifice prin mecanismele celuilalt. Fiinţa omenească le cuprinde însă şi pe una şi pe cealaltă, deci ca *totalitate* ea nu poate fi nici înţeleasă, nici explicată decît prin amîndouă, nu ca aspecte izolate, ci într-o strînsă corelaţie, ca părţi interdependente şi interactive care numai împreună şi una prin alta formează realitatea umană propriu-zisă, adică nemutilată nici de biologie, nici de psihologie, cum se întîmplă în atîtea din lucrările de „strictă specialitate". [214]

Iată de ce noi ne străduim să ţinem seama atît de aspectele subiective cît şi de cele obiective ale raporturilor dintre literatură şi civilizaţie, ca şi ale naturii specifice a fiecăreia dintre ele.

Aceeaşi atitudine metodologică o adoptăm şi în studiul mitologiei şi al relaţiilor ei cu literatura. Ar fi foarte greu, de pildă, să înţelegem în toată plenitudinea ei ce este mitologia, dacă nu ţinem seama chiar de la început de ceea ce au crezut oamenii despre natura acesteia şi de ceea ce au înţeles ei să realizeze cu ajutorul ei. Abia în a doua etapă a cercetării considerăm posibilă o interpretare obiectivă, ştiinţifică.

Ceea ce izbeşte încă de la prima impresie în definiţiile date în mod curent mitologiei este influenţa covîrşitoare exercitată asupra lor de către grecii antici, pe de o parte prin ceea ce au realizat ei în domeniul mitologiei, pe de altă parte prin ceea ce au crezut despre propria lor mitologie. Dar, cum vom vedea, mitologia greacă, fără îndoială cea mai elaborată şi mai frumoasă dintre toate mitologiile lumii, este foarte departe de fenomenul originar, ea reprezintă mai curînd perioada culminală, de vîrf, faza de maximă dezvoltare, care odată atinsă, nu mai poate fi depăşită, afară doar, dacă nu se consideră ca evoluţie fenomenele inverse, cele de involuţie sau disoluţie. În această situaţie privilegiată (istoric privilegiată), mitologia greacă reprezintă un moment foarte semnificativ în înţelegerea şi interpretarea ştiinţifică a mitologiei în general şi cu atît mai mult — cum vom arăta pe larg — a raporturilor care ne preocupă dintre literatură şi

mitologie, a procesului de estetizare și literarizare a acesteia, dar pentru începuturile și primele forme ale mitologiei pe plan universal uman, cea grecească este nesemnificativă.

Chiar termenul de *mit-mitologie*, preluat din limba greacă prin filieră latină, ne poate induce în eroare. Cum am arătat, în greaca veche *muthos* înseamnă povestire fabuloasă, miraculoasă, fictivă, despre persoane supranaturale, ceea ce arată în chip foarte clar o epocă în care cei care se ocupau de *mituri* nu mai credeau propriu-zis în ele, în natura, semnificația și rosturile lor primordiale, ci le tratau ca pe simple jocuri ale fanteziei, aproape numai ca pe niște manifestări literare. Faptul însuși că cele mai vechi consemnări despre mitologia greacă se găsesc, fără îndoială sub forme puternic prelucrate și reinterpretate, în două opere literare, *Iliada* și *Odiseea*, nu poate fi lipsit de semnificație. Mitologia își pierduse caracterul ei sacru, ezoteric, inițiatic, pe care ni-l arată documentele din perioade istorice mai puțin dezvoltate, cu mitologii netrecute încă prin filtrele literaturii și cu atît mai puțin încadrate în literatură.

Pe de altă parte, nu poate fi lipsit de semnificație nici faptul scos în evidență de homerologie că la Homer termenul *muthos* nu avea încă înțelesul de „mit" (în accepțiunea lui actuală), ci numai de „vorbă, vorbire" sau „cuvînt, cuvîntare" (parole, discours). Accepțiunea de „fabulă" sau de „mit" în înțelesul nostru a apărut tot la greci, dar mai tîrziu, într-o perioadă de dezvoltare mult mai mare a culturii, decît perioada homerică. Abia din momentul acela mitul a căpătat înțelesul de „povestire de un caracter special, o narațiune în care divinitățile au unul sau mai multe roluri principale". Cuvîntul *muthos* a trecut apoi în limba latină, devenind în cele din urmă *mythus*, formă din care se trag efectiv expresiile similare din limbile europene moderne.[215]

Aceasta înseamnă că grecii înșiși n-au avut un termen propriu, străvechi, pentru mitologie, că l-au format prin extensiune de la un termen care n-a însemnat inițial decît *cuvînt* sau *vorbire*. Mai înseamnă însă și altceva, că în perioada respectivă miturile grecești — cum o dovedesc chiar operele lui Homer — nu mai ființau decît pe plan *verbal*.

Ele erau desprinse, cel puţin pentru lumea cultă, de complexul social mult mai cuprinzător, de esenţă magico-religioasă, care nu era numai *oral,* ci şi *ritual* sau *ceremonial,* cum s-au găsit ulterior în toate părţile lumii în care miturile şi-au păstrat într-adevăr caracterul lor originar.

Este necesar deci să începem studiul mitologiei în formele considerate de specialişti ca cele mai apropiate de geneza şi deci de sensurile ei primare. Asupra miturilor clasice greco-romane va trebui să revenim abia la sfîrşitul consideraţiilor noastre, în legătură cu trecerea *mitologiei* spre forme complet laicizate de cultură, din care locul cel mai important l-a ocupat chiar de la început *literatura.*

Ca să înlesnim înţelegerea exactă a procesului este poate necesar să precizăm de pe acum că formele cele mai evoluate ale mitologiei, aşa cum apar foarte limpede la greci şi la romani, sînt atît de mult „literarizate", încît ele devin „automat" literatură, fără nici o modificare structurală, de îndată ce nu mai sînt privite, tratate şi folosite ca „fapte magico-religioase", ci exclusiv ca „fapte estetice". Cu alte cuvinte, la nivelul mitologiei greco-romane, exact aceeaşi creaţie spirituală denumită *mit* aparţine cînd religiei, cînd literaturii, după modul în care este considerată, definită şi utilizată. Structura internă a mitului rămîne nemodificată, dar schimbarea funcţiunii lui sociale, mutaţia de pe planul religios, sacral, pe planul literar, estetic, îl transpune din sectorul cultural al tehnicii magico-religioase în care s-a constituit la origini, în sectorul cultural al artei verbale, deci al literaturii, care se va dezvolta apoi, după o logică internă diferită, pînă în zilele noastre.

Este poate tot atît de util să menţionăm şi faptul că situaţia aceasta nu are un caracter particular, legat numai de cultura greco-romană. Sub forme mai simple, mai reduse, el este universal. Oriunde dispare credinţa magico-religioasă într-un mit sau complex de mituri, acesta se desprinde, cel puţin în cazul exemplarelor celor mai reuşite, de mitologie şi devine literatură. Literatură mare cînd miturile au fost dezvoltate pînă la forme artistice superioare ; literatură mică (mai ales legende, basme, balade poporane) cînd miturile

n-au depăşit folclorul propriu-zis şi deci n-au putut să facă altceva decît să se transforme din folclor magico-religios în folclor literar.

7.3. Preocuparea oamenilor de mitologia primitivă, deci de forme mult anterioare celor greco-romane sau celor biblice, este de dată relativ recentă. Abia în secolul al XIX-lea s-au întreprins cercetări temeinice în acest domeniu. Abia de atunci încoace s-au răspîndit cercetările privitoare la aşa-zisele „popoare primitive“ actuale, adică rămase în stadii de dezvoltare atît de înapoiate, încît apar, cu unele incertitudini greu de eliminat, într-o foarte mare măsură ca fiind *comparabile* cu primele stadii de dezvoltare a omenirii, aşa cum au început să fie determinate de la aceeaşi perioadă încoace de către *preistorie.* Arheologia şi etnografia au ajuns deci să se sprijine reciproc şi să elaboreze împreună o imagine mai clară asupra dezvoltării omenirii şi a unora dintre cele mai semnificative probleme de antropologie, dintre care fac parte şi cele care ne preocupă în lucrarea de faţă.

Iată cum prezintă această situaţie metodologică şi epistemologică un specialist în materie, cu referinţe speciale la *arte,* deci indirect şi la problema literaturii :

„Istoria nu este totdeauna o chestiune de datare. (...) Un fapt care ne surprinde mereu este existenţa simultană a popoarelor pe diferite nivele de civilizaţie — uneori chiar în aceeaşi ţară. (...) Unii indieni din continentul nord-american, cum sînt cei de pe coasta de nord-vest, trăiau asemenea vînătorilor preistorici, din paleolitic, în timp ce alţii, ca cei din sud-vest, aveau civilizaţia agricultorilor mai avansaţi din neolitic. Cultura din America Centrală (de la Mexic în jos) şi din America de Sud, sugera, în unele privinţe stările din orientul civilizat, de care s-ar putea să fi fost influenţată cîndva, într-o perioadă foarte îndepărtată. Dezvoltarea întîrziată din unele părţi ale emisferii vestice a fost găsită mai tîrziu şi în alte părţi ale lumii. (...) Primitivismul nu este deci atît un produs al datării, cît o stare mentală şi de dezvoltare, derivate din împrejurări geografice, sociale, religioase etc. Aborigenii australieni, de pildă, şi-au încheiat perioada paleolitică aproximativ prin 1870 e.n. (...)

Se poate stabili o paralelă culturală generală între culturile paleolitice de acum 20.000—10.000 ani, î.e.n. şi cele ale buşmanilor africani, eschimoşilor nord-americani şi băştinaşilor australieni din ultima vreme. Găsim aici paralele artistice autentice. În acelaşi mod nivelul cultural, inclusiv artele din perioada neolitică, cea dintre 10—4 mii î.e.n. corespunde cu cel al Africii de vest, al ariei Pacificului şi al unei părţi a Americii indiene". [216]

Una dintre încercările cele mai autorizate de a sintetiza datele etnografiei şi ale arheologiei pentru a determina natura şi funcţiile originare ale mitologiei aparţine lui Lucien Lévy-Bruhl, în special în cartea sa *La mythologie primitive.* [217] Ea a beneficiat nu numai de numeroasele cercetări de teren ale etnografilor şi tot atît de numeroasele descoperiri ale arheologilor, dar şi de unele încercări de sinteză ceva mai vechi, ca *Myth in Primitive Psychology* a lui B. Malinowski (1926), *Der religiöse Gehalt der Mythen,* a lui K. Th. Preuss (1933), *Das Weltbild des Primitiven,* a lui Fritz Graebner, (1924) etc., ca şi de alte lucrări similare ale lui Lévy-Bruhl însuşi. [218]

Triburile din Australia şi Noua Guinee studiate de etnografi şi considerate de către specialişti, după criteriile arătate, ca fiind foarte primitive, nu cunoşteau, la data cercetării, nici zei, nici zeiţe, nici alte divinităţi de ordin inferior, ele nu aveau nimic care să semene cu un panteon. Din cauza aceasta miturile lor n-au nimic asemănător cu cele greceşti sau romane : ele nu povestesc, sub nici o formă, genealogia sau atributele vreunor personaje divine, nici aventurile lor sau ale descendenţilor (semizei, eroi etc.). Cu toate acestea ele îndeplinesc „funcţii vitale şi esenţiale" în cadrul vieţii colective a oamenilor. Cum se exprimă Lévy-Bruhl : „ele constituie, propriu-zis, comoara cea mai de preţ a tribului. Ele sînt în centrul celor venerate ca sacre." [219]

Miturile cele mai importante nu sînt cunoscute decît de bărbaţii în vîrstă, trecuţi prin anumite rituri de iniţiere, iar ei sînt obligaţi să păstreze cu străşnicie secretul. Cînd le predau noilor generaţii, o fac după norme foarte riguros instituite şi aplicate, tot în cadrul unor rituri de iniţiere,

executate tot în secret, fără prezența indezirabilă a neinițiaților: femei, copii, străini. „Divulgate, aceste mituri ar fi profanate, ele și-ar pierde caracterul sacru și în același timp virtutea lor mistică. Or, dacă aceasta încetează să acționeze, tribul nu mai poate continua să trăiască". [220]

De fapt, la cele mai multe triburi primitive sau arhaice există două categorii de mituri, cele cunoscute de toată populația autohtonă (bărbați, femei și copii mai mari) și cele cunoscute numai de bărbați, aflate exclusiv prin inițiere, deci de la o vîrstă în sus. Evident, acestea din urmă sînt considerate de triburi ca cele mai importante, într-adevăr sacre și decisive pentru viața lor. Ele se referă mai ales la cosmogonie și la ceremoniile de inițiere, în care se cuprind numeroase practici și învățături tradiționale cu caracter absolut secret.

L. Lévy-Bruhl reproduce numeroase texte din cercetările de teren, deci redactate de oameni care au observat lucrurile „în direct", „pe viu", iar unii chiar prin participare nemijlocită, întrucît s-au lăsat ei înșiși „inițiați". Rezumăm cîteva dintre cele mai grăitoare pentru problema raporturilor dintre mitologie și literatură la aceste prime trepte de dezvoltare.

În Noua Guinee unii indigeni posedă o comoară aproape inepuizabilă de mituri și legende, de o foarte mare valoare imaginativă. Din punct de vedere al omului civilizat, cea mai mare parte din aceste povestiri au un caracter fictiv și sînt menite exclusiv divertismentului. În ochii băștinașilor, ființele legendare sînt însă reale și narațiunile în legătură cu isprăvile lor sînt de asemenea adevărate. Aproape toate poveștile sînt pentru ei tradiții care au avut într-adevăr loc, chiar dacă e vorba de animale cu comportament uman, capabile, de exemplu, să vorbească. Un număr foarte mic de basme au fost prezentate de informatori ca plăsmuiri pentru amuzamentul ascultătorilor. În alte părți, populațiile primitive nu cunosc decît legende, nici basme, nici fabule. Povestirile pe care noi le considerăm ca fabuloase, pentru ei sînt legende ca oricare altele. Dimpotrivă, la unele populații, de exemplu Aranda (Arunda) din Australia, legendele nu

sînt comunicate decît bărbaților inițiați, iar aceștia sînt convinși că sînt adevărate, în timp ce există și basme sau istorisiri pentru femei și copii, fie pentru a înspăimînta populația neinițiată, fie pentru amuzament.[221]

Deci nu se poate vorbi de o uniformitate — variabilitatea este o trăsătură fundamentală a tuturor manifestărilor omenești — dar un lucru este sigur, că între multele genuri de „narațiuni" ale popoarelor primitive, unele au caracter *sacru și secret,* fiind părți componente din complexe socio-culturale mult mai vaste, cum sînt de exemplu riturile de inițiere, pe cînd altele au un caracter *profan și obștesc,* fiind menite doar să instruiască sau să distreze pe ascultători. Primele aparțin *miturilor propriu-zise,* celelalte domeniului larg al *folclorului literar,* care marchează probabil încă din primele stadii ale dezvoltării omenirii unele forme literare destul de bine conturate (basme, povestiri, cîntece, glume etc.), fără implicații de altă natură, care să le „denatureze" sau să le „abată" de la funcția lor preponderent *estetică,* chiar dacă de valoare redusă. Numai că tocmai aici apare, după părerea noastră, un moment crucial în dezvoltarea literaturii. Folclorul literar, care naște din contactele de fiecare zi ale oamenilor, din nevoia lor de a-și comunica diferite sentimente, întîmplări, închipuiri etc., fără altă intenție decît de a se distra sau a sta de vorbă, rămîne prin însăși natura lui la un nivel de factură artistică mai joasă, fără dimensiunile marilor experiențe, ale marilor trăiri, ale marilor elanuri, care, dimpotrivă, scot omenirea din cotidian și o așează în „excepțional", în „miraculos", în „sărbătoare", ca în cazul miturilor de esență magico-religioasă. Saltul acesta de pe un plan al vieții umane pe celălalt nu-l produce „microliteratura", ci „macroliteratura", iar aceasta este inclusă la începuturile ei mai ales în magie, religie și mitologie. Într-un fel, toate fac parte din „folclor", dar în acest caz folclorul însuși este de două categorii: profan și sacru, de fiecare zi și de sărbătoare, ordinar și extraordinar, natural și supranatural, pămîntean și divin etc. Să nu pierdem însă din vedere nici un moment apariția foarte timpurie a unor magicieni specializați (de la șamani pînă la preoți),

care au activat creator în domeniile „sacre", lăsînd în seama celor mai puţin talentaţi domeniile „profane", de unde o diferenţă inevitabilă de nivel spiritual, inclusiv artistic, între cele două planuri existenţiale.

B. Malinowski redă foarte exact această situaţie, dar pentru o cultură mult mai avansată, cum este cea a populaţiilor din insulele Trobriand (Melanesia): „Folclorul indigenilor, adică tradiţia orală, fondul de poveşti, legende şi texte transmise de către generaţiile precedente, se compune din următoarele categorii:" (pe care le reproducem numai în rezumat) unele pe care indigenii le numesc „spusele de altădată", pe care noi le-am numi tradiţii; poveştile cu zîne, destinate să amuze în unele momente ale anului şi care relatează evenimente considerate ca imaginare; diferite cîntece şi refrenuri populare, care se cîntă în acelaşi timp în care se joacă sau în unele împrejurări speciale; în sfîrşit, dar de o însemnătate deosebită, formulele magice. Toate aceste categorii sînt foarte bine deosebite de indigeni prin numele, funcţia, rolul social şi anumite trăsături formale. Unele sînt considerate ca veridice şi constau pe de o parte în povestiri istorice, ca cele despre isprăvile conducătorilor de altădată, pe de altă parte în mituri care sînt tratate cu un respect deosebit şi exercită o influenţă activă asupra conduitelor şi vieţii tribului. Indigenii disting foarte clar mitul de relatarea istorică, dar această distincţie nu apare foarte clar în terminologie. Ei folosesc pentru amîndouă un singur termen, totuşi nu le confundă în funcţie de împrejurări şi context. Pentru toate celelalte povestiri care nu au o valoare sacră, ei spun că este vorba de întîmplări ale unor „oameni ca noi." [222]

În formele lor cele mai primitive, miturile nu sînt numai sacre şi secrete, cu un caracter net iniţiatic, ci sînt în general şi *revelate* de către forţele sau fiinţele supranaturale (strămoşi mitici, eroi civilizatori etc.), spre diferenţă de naraţiunile profane care sînt considerate ca simple plăsmuiri ale oamenilor. Fenomenul este plin de semnificaţii: „revelate", dar de *cine* şi *cui?* În spatele acestor acţiuni stau întotdeauna persoane specializate (şefi de trib, magicieni,

şamani, preoţi etc.) care tocmai prin aceasta devin capabile de creaţii superioare, inclusiv poetice, spre deosebire de mulţimile nespecializate şi deci neiniţiate, necultivate.

Originea supranaturală a miturilor le diferenţiază şi mai categoric de toate celelalte genuri de „povestiri" şi explică în ochii credincioşilor, fără putinţa nici unei îndoieli, însăşi sacralitatea lor. Miturile sînt sacre şi secrete nu numai pentru că sînt folosite în ceremonii magico-religioase de iniţiere, ci invers, acestea din urmă devin sacre şi secrete din cauză că în cadrul lor sînt transmise miturile revelate de puteri supranaturale, sacre prin definiţie. Miturile originare îndeplinesc aşadar funcţii de „sacralizare", nu numai ele sînt sacre, ci şi realităţile care au o atingere directă cu ele, care intră în complexe vitale, existenţiale sau ceremoniale ivite din cauza lor.

Mijloacele prin care puterile supranaturale revelează sau comunică oamenilor miturile, sînt şi ele extraordinare. Ele variază de la transmiterea directă, făcută unor oameni privilegiaţi, cum sînt întemeietorii şi şefii de triburi, şamanii, vrăjitorii, pînă la transmiterea indirectă, cu ajutorul viselor (visele revelatoare, visele profetice etc.) sau al halucinaţiilor, iar în stare trează, cu ajutorul diferitelor „semne", adică a unor întîmplări neobişnuite, miraculoase (naşterea unor copii monstruoşi, o ploaie din senin, o întunecime de soare, o moarte intempestivă etc.). Într-o lume în care supranaturalul este întotdeauna prezent ca altă faţă, cea nevăzută, a lucrurilor, orice apare ca nefiresc, neobişnuit, ieşit din comun, poate deveni un *semn*, totul reducîndu-se la arta de a-l identifica şi de a-l interpreta corect (de unde apoi apariţia unor „specialişti" în interpretarea viselor, a viziunilor, a semnelor: cititorii în măruntaiele animalelor, cititorii în palmă, cititorii în stele etc.). De aici şi legătura străveche, oarecum structurală („organică") dintre mituri şi vise, visare, viziuni, halucinaţii, extaze, inspiraţii, luarea în posesiune a oamenilor de către spirite, zeităţi, diavoli etc. — care au fost preluate apoi, sub forme din ce în ce mai atenuate, şi de poezie şi poeţi (de exemplu teoria inspiraţiei poetice).

Credința în supranatural divide tot ceea ce există în două „emisfere existențiale“ bine distincte: una supranaturală, invizibilă, miraculoasă, simbolică, alta naturală, vizibilă, obișnuită, reală. Miturile aparțin „emisferei simbolice“, dar îndeplinesc, ca toate varietățile de limbă, o funcție foarte importantă de „punte“ sau „trecătoare“ dintr-o lume (supranaturală) în cealaltă (naturală). Trăsătura comună a tuturor miturilor sacre este reprezentarea emoțională a unei perioade și a unei lumi distincte de realitatea actuală. „Această lume de ființe și puteri supranaturale a fost la origine și constituie fundamentul a tot ce există în prezent.“ [223] E vorba adeseori de „strămoși“ imaginari, adevărați „eroi civilizatori“, care au creat sau produs tot ce există și care nu sînt cunoscuți decît prin intermediul miturilor. Pentru triburile respective, „lumea supranaturală și suprasensibilă, lumea perioadei creatoare a fost populată de ființe mitice.“

Există deci, după aceste concepții primitive, de esență mitologică, două lumi deosebite, deși nu separate: lumea experienței de fiecare zi, de natură sensibilă, pe de altă parte lumea forțelor, ființelor și evenimentelor supranaturale, care intervine mereu în cea dintîi și se găsește la originea ei. Trecerea de la o lume la cealaltă se face, după gîndirea indigenilor, cu ajutorul mitului. Acesta devine astfel „principiul general și la drept vorbind unic al explicațiilor prin care este satisfăcută curiozitatea spiritului lor“. [224] Bineînțeles, lumea supranaturală, care nouă ne apare ca pur imaginară, ca o creație mai mult sau mai puțin inconștientă a închipuirii, pentru mentalitatea primitivă „este reală și chiar mult mai profund reală decît cea a experienței cotidiene și comune“. De fapt, pentru această mentalitate supranaturalul constituie tot un „obiect de experiență“, dar tocmai pentru că este considerat ca supranatural i se acordă totdeauna „o valoare superioară“.

Pentru primitivi, cele două lumi sînt deopotrivă „date imediate ale conștiinței“, ei nu se îndoiesc și nu se pot îndoi de existența lor, dar, una este, „lumea cea de toate zilele“, pe cînd cealaltă este o adevărată „lume a minunilor“, în care nimic nu se mai întîmplă după „firea lucrurilor“,

ci după „firea capricioasă a forțelor făcătoare de minuni". După o formulare foarte precisă a lui Jaime de Angulo, citat de Lévy-Bruhl, pentru omul primitiv, așa cum l-a cunoscut el direct, în cadrul unor cercetări de teren, există două feluri de realități: una a vieții ordinare, a vieții de toate zilele, în care aplică logica cea mai riguroasă, cealaltă, o lume misterioasă, de spaimă, în care totul este posibil. Cele două lumi, pentru omul primitiv nu fac decît una, el nu știe unde se oprește una și începe cealaltă.[225]

Constatarea aceasta este dintre cele mai instructive pentru înțelegerea omului primitiv și arhaic și, cum vom vedea, a omului în genere. Datorită conștiinței și limbii — ar trebui să spunem „conștiinței vorbite" sau „conștiinței grăitoare" — omul este în măsură să opereze concomitent cu sensibilul și insensibilul, cu perceptibilul și imperceptibilul, cu vizibilul și invizibilul, realul și imaginarul, cu semnificatul și semnificantul, cu designatul și designantul, cu lucrul și cu semnul, cu simbolizatul și cu simbolul, cu concretul și abstractul, cu materialul și idealul etc. Diferența dintre oamenii primitivi și noi nu constă în faptul că noi ne-am fi pierdut aceste aptitudini, pentru că în realitate le-am dezvoltat la maximum posibil, ci în interpretarea lor: ei le interpretează mistic, afectiv, în general irațional, noi, științific, logic, rațional. Pentru noi, vizibilul și invizibilul, de exemplu, sau semnificatul și semnificantul sînt deopotrivă de *naturale*, pe cînd pentru ei, vizibilul și semnificatul sînt *naturale*, dar invizibilul sau semnificantul sînt *supranaturale*. Aceasta mai ales din cauza proceselor de „însuflețire" și „personificare": un invizibil sau un semnificant privit ca atare, adică exact definit, nu este decît ceva care nu poate fi văzut sau ceva care semnifică o realitate în afară de sine. Dacă ele sînt însă însuflețite sau personificate, invizibilul devine o forță sau o ființă, redutabilă tocmai pentru că nu poate fi văzută și definită, iar semnificantul tot o forță sau o ființă care se constituie ca o lume de sine stătătoare, fără a mai păstra o legătură necesară cu vreun „semnificat" (numele, cuvîntul, ideea, concepția etc. ca fenomene care operează prin ele înseși, fără nici o legătură necesară cu realitatea).

Cum am arătat însă şi vom reveni mai pe larg, *eroarea aceasta* nu a fost lipsită de unele urmări fecunde : din ea s-a născut *literatura*, adică *arta verbală* care operează liber, creator cu vorbele sau cuvintele, fără a fi obligată să ţină seama de realitate, de unde „evantaiul" ei extrem de deschis, de la realismul cel mai sever pînă la ficţionalismul cel mai pur.

Oricum operează însă faţă de realitate, literatura ca atare constituie un „univers imaginar" chiar şi cînd respectă aidoma „universul real" (ceea ce nu face niciodată), în sensul în care analogic lumea care apare reflectată într-o oglindă nu se confundă ontologic cu lumea oglindită, care există tot aşa de bine şi dacă nu este reflectată de nimic. Realism literar nu înseamnă că „universul literar" devine real, el este imaginar prin însăşi natura lui verbală sau simbolică, ci numai că este construit în aşa fel încît redă realitatea şi este în măsură să intervină în desfăşurarea ei.

Dar încă o dată, chiar în această perspectivă, nu trebuie să uităm că există şi o literatură fantastică, pur imaginară, care n-are altă realitate decît cea cuprinsă în propriile ei cuvinte, fără vreo corespondenţă „referenţială" sau „denotativă" în afară de propriul lor înţeles. De exemplu povestirile cu zîne, draci, balauri, sau alte „fiinţe" care nu există decît în „cuvintele" care le semnifică, în care caz semnificantul şi semnificatul sînt, vrînd, nevrînd, acelaşi lucru. Sau în lirică : putem cînta o iubită reală, dar şi una închipuită, în primul caz cuvîntul dezvăluie o realitate, în al doilea o simplă ficţiune, o iubită care nu există decît în cuvîntul prin care o designăm sau o desemnăm.

Probabil însă că nu s-ar fi ajuns la această extraordinară performanţă creatoare fără un „antrenament" foarte intens şi foarte stăruitor, asigurat de mentalitatea magico-religioasă şi mitologică, milenii după milenii, cu rezultate cristalizate şi transmise pînă la noi în toate tradiţiile culturale.

Înainte de a se fi avîntat pe pista marilor creaţii imaginare, de a fi fost în stare să creeze o mare literatură, omul a trebuit să fie format în această direcţie, adus la forma

corespunzătoare iar sarcina aceasta de „antrenor“ — ca să folosim limbajul sportiv din zilele noastre — a revenit, evident fără voia şi ştirea lui, complexului magie-religie-mitologie.

Să vedem însă mai de-aproape cum a contribuit acest complex la dezvoltarea excepţională a imaginaţiei creatoare, chiar dacă nu o dată în detrimentul inevitabil al gîndirii raţionale.

Dacă un om cu mentalitate tehnico-ştiinţifică din zilele noastre se îndreaptă cu gîndul spre trecut, de pildă dinspre generaţiile actuale spre cele mai îndepărtate şi aşa la infinit, el are sentimentul că operează dinspre „superior spre inferior“, ajungînd la oameni din ce în ce mai puţin civilizaţi, pînă la antropogeneză, apoi la vietăţi din ce în ce mai puţin dezvoltate, pînă la biogeneză, la forme ale pămîntului din ce în ce mai imprecise, pînă la o lavă diformă din care s-a format pămîntul, la un cosmos din ce în ce mai puţin organizat, pînă la o nebuloasă primară, haotică şi nedefinisabilă.

Mentalitatea magico-religioasă, caracteristică epocilor primitive şi arhaice, operează exact invers: cu cît se întoarce pe cursul timpului spre „origini“, cu atît descoperă o lume mai desăvîrşită, ea operează deci dinspre „inferior spre superior“. De la epoca de fier, de exemplu, ea va ajunge la epoca de aramă, de la aceasta la cea de argint, iar în final, adică la cea mai îndepărtată de noi, la cea de aur. Cu cît însă este mai primitivă, mentalitatea magico-religioasă „arde etapele intermediare“ şi ajunge la o etapă fundamentală, dincolo de care nu mai poate fi nimic şi din care purcede, ca dintr-o matrice atotcreatoare, tot ceea ce există sau a existat vreodată. Concepţia aceasta este prezentată de B. Malinowski cu foarte mare atenţie. După el, primitivii nu au o concepţie clară despre timpul istoric. Lor le lipseşte orice noţiune de succesiune a epocilor. Ei fac totuşi o distincţie între mit şi istorie, adică zilele apucate de ei şi strămoşii imediaţi. În lumea mitică se petrec tot felul de evenimente care nu se produc în cea istorică. Oamenii acelor timpuri au fost înzestraţi cu puteri pe care oamenii

din zilele noastre, nici predecesorii lor din cîteva generații, nu le au. În lumea mitică apar ființe umane care ies din pămînt, care se transformă în animale și din animale redevin oameni. Și, asemenea minuni pot fi înșirate la nesfîrșit. Lumea actuală purcede din lumea mitică, dar este totuși diferită, întrucît este lipsită de puteri supranaturale. Geneza ei are un caracter de creație, nu de evoluție, oamenii au fost făcuți chiar de la început așa cum sînt astăzi, cu toate echipamentele lor, îmbrăcăminte, podoabe, unelte, locuințe etc.[226]

Deci, cum arată și alți cercetători de specialitate, lumea mitică nu se găsește la originea unei lungi dezvoltări istorice, despre care primitivii nu au nici o idee. Trecutul despre care păstrează o amintire nu depășește cîteva generații de înaintași. Dincolo de acestea începe imediat, printr-o tăietură existențială, perioada mitică, în care locurile stăpînite de populația actuală erau locuite de personaje mitice și în care nu se petreceau dcît evenimente mitice, adică supranaturale, de ordinul minunilor, deci „minunate". Mentalitatea mitologică ajunge astfel la ideea neexprimată, neformulată verbal, a unui timp caracterizat de cercetători, cu bună dreptate, ca „timpul unei perioade în care nu exista încă timpul", în sensul basmelor românești : „a fost odată ca niciodată, că dacă n-ar fi nu s-ar povesti", ceea ce, în revers, înseamnă că cele povestite nu există decît pentru că se povestesc, dacă nu s-ar povesti ele nu ar exista, formulă care, în treacăt fie zis, poate servi ca definiție pentru întreg „universul literar", pentru întreaga literatură.

Din cauza atemporalității sale, lumea mitică și ființele care-i aparțin apar ca niște realități fără început și fără sfîrșit, ca niște „necreate eterne" (*éternels incréés*) care nu aparțin numai trecutului, ci și prezentului și viitorului. De fapt, fiind „în afară de timp", ele nu sînt afectate de curgerea timpului, ele sînt de-a pururi identice cu ele înseși, nealterate și nealterabile, statice și nepieritoare. Ele reprezintă geneza însăși, creația și puterile neistovite ale creației. De aceea miturile reprezintă pentru primitivi lumea supranaturală din care toate purced, din care toate „se alimentează",

pe care totul o imită și o repetă și fără de care nimic n-ar exista și n-ar subsista. Cum am amintit, ea exista „pe vremea în care timpul încă nu era" și va exista tot atît de sigur „pe vremea în care timpul nu va mai fi", ea este „extratemporală", „metafizică". De aici și caracterul ei sacru prin definiție. Cum observă B. Malinowski : „Mitul este pentru sălbatec ceea ce este pentru creștinul perfect credincios în Biblie creația, căderea în păcat, mîntuirea prin jertfa pe cruce a lui Christos". [227]

Și tot atît de similar cu religiile cele mai înaintate din lume, deși ființele mitologice primitive nu primesc nici ofrande, nici sacrificii, ceremoniile magico-religioase din culturile primitive și mai estompat din cele arhaice, nu sînt, de cele mai multe ori decît „mituri puse în acțiune și reprezentate sub forme dramatice și celebrate în cinstea lor." Ele tind să realizeze o participare, o comuniune intimă a oamenilor cu ființele mitice și echivalează astfel cu un «adevărat cult», în alte forme decît cele practicate de popoarele mai avansate, dar de aceeași «substanță mistică», de aceeași «structură fenomenologică» (de trăire semnificativă). În asemenea împrejurări, nici o acțiune magico-religioasă (de vindecare, de vînătoare, de inițiere etc.) nu obține eficiența dorită dacă nu se recită „formula mitică" potrivită.

În esența ei ultimă, „formula mitică" nu este decît „o formulă magică", de un anumit gen. Ea invocă puterile supranaturale ale universului mitologic, le aduce la locul ceremoniei prin jocul dramatic simbolic al participanților și le atrage în serviciul oamenilor. Fără mituri, ceremoniile primitive și arhaice rămîn lipsite de sens, ele sînt structurate în întregime în funcție de mituri.

În adevărata lor esență, ceremoniile sînt „mituri jucate" (în sens teatral, nu coregrafic), iar miturile sînt „libretul" acestor ceremonii, în care sînt incluse, în afară de textele mitologice, și mimarea lor dramatică, de obicei în forme de măști, numeroase dansuri, cîntece, ospețe, orgii.

Cititorii își dau seama după cele înfățișate anterior că, în aceste complexe ceremoniale, magice, religioase și mitologice, apare în sîmbure, alături de alte arte, întreaga poe-

zie, cu toate cele trei genuri literare fundamentale: *genul dramatic*, reprezentat de întreaga ceremonie, *genul epic sau narativ*, format de miturile recitate, şi *genul liric*, compus din expresiile şi manifestările emoţionale *verbale* ale participanţilor (dintre care unele au caracter extatic).

Primordială este însă *drama*: ea este prima formă de literatură majoră, *fenomenul originar* din care se trag apoi, prin diferenţiere şi specializare, toate genurile literare, inclusiv cel dramatic (în sens restrîns, cum îl avem de exemplu noi).

Drama aceasta fundamentală, originară, este mai mult decît literatură, ea este o expresie socio-culturală a existenţei umane totale şi are deci un caracter integral, dar ea cuprinde în formă de „sămînţă" şi literatura, împreună cu toate genurile ei esenţiale. Mai mult decît atît, ea incită, dispune şi înclină oamenii spre *literatură*, în sensul că le dezvoltă imaginaţia atît de mult, încît îi deschide mai puternic decît orice spre astfel de creaţii şi astfel de trăiri.

Referindu-se la credinţele primitive în fiinţe semiumane şi semianimale, unele de natură totemică, L. Lévy-Bruhl notează, pe baza unui excelent material documentar, verificat şi de noi: „Australianul a auzit mereu, încă din copilărie, vorbindu-se despre fiinţe care sînt în acelaşi timp oameni şi animale sau trec, fără nici o greutate, de la o formă la alta. Atunci cînd a devenit adult, iniţiat, căsătorit, şi primeşte de la înaintaşi depozitul miturilor secrete şi sacre, el găseşte în acestea istorisirea celor săvîrşite de strămoşii mitici ...care nu erau nici oameni, nici animale. El îi vede retrăind în actorii mascaţi ai ceremoniilor. Dansurile şi cîntecele îi provoacă un extaz în care conştiinţa individuală se pierde, în timp ce se simte unit cu strămoşul-animal prin comuniunea cea mai intimă şi mai adîncă. De unde i-ar veni ideea de a se îndoi de aceste transformări? (...) El ştie, dealtfel, cu toată certitudinea, că nu există nimic atît de extraordinar, atît de ciudat care să nu se poată întîmpla, cu condiţia ca forţa mistică pusă în mişcare să fie suficient de puternică." [229]



Oamenii aceştia se năşteau, trăiau şi mureau într-o lume reală, cea naturală, ca şi noi, dar în acelaşi timp — şi cu o intensitate mult mai mare — într-o lume închipuită, cea supranaturală, adevărată „lume de basm" în care imaginaţia era stîrnită şi întreţinută la maxim, aprinsă pînă la flăcări, ţinută la cea mai înaltă temperatură posibilă. Este aproape de neconceput că aceste situaţii de maximalizare a funcţiilor imaginative n-au favorizat, pînă la provocare şi închegare, nici o manifestare literară. Faptele ne arată foarte clar că această ipoteză este perfect întemeiată.

Oamenii nu şi-au dezvoltat numai imaginaţia, datorită credinţelor şi practicilor magico-religioase şi mitologice, devenind astfel apţi pentru activităţi imaginare de mare anvergură, dar s-au deprins în cadrul lor şi să folosească şi să pătrundă *limbajul* altfel decît în viaţa de toate zilele, să „încifreze" şi să „descifreze" sensuri cu mult dincolo de experienţa lor obişnuită, să creeze şi să vizioneze (cu „ochii minţii") o lume calitativ diferită de cea empirică, să mînuiască simbolurile cele mai neaşteptate în aşa fel încît să obţină semnificaţii umane mult mai vaste şi mai adînci decît cele oferite de viaţa materială. Toate acestea i-au apropiat şi mai mult de poezie, de literatură, i-au determinat să desfăşoare efectiv astfel de activităţi. Cercetările etnografice privitoare la mitologia primitivă arată clar ivirea şi dezvoltarea acestor procese. Ele au la început un caracter selectiv şi iniţiatic, dar tocmai prin aceasta semnificaţia şi valoarea lor socio-culturală ia proporţii neobişnuite, pînă la separarea calitativă de orice „cotidian".

„Importanţa unui mit — scrie L. Lévy-Bruhl — ţine mai înainte de toate de sensul lui esoteric. Textul poate fi pe buzele neiniţiaţilor, fără să cunoască secretul pe care îl cuprinde. (...) Bărbaţii maturi, depozitari ai tradiţiilor, ştiu cu precizie ce înseamnă aceste reprezentaţii, pînă în cele mai mici amănunte, ei înţeleg ceea ce se cîntă şi sînt capabili să dea explicaţii". Pe de altă parte: „Prin simplul fapt că aceste mituri sacre sînt recitate sau cîntate, efectul lor binefăcător se produce. Nu numai pentru că toţi cei de faţă — vizibili sau invizibili — le aud ... Fiecare cuvînt, fiecare

formulă pronunţată cu voce tare acţionează ca o forţă şi *a fortiori* atunci cînd ele au un caracter sacru, cînd miturile recitate şi cîntate expun isprăvile şi călătoriile strămoşilor, creatori ai speciilor vii şi fondatori ai instituţiilor." [230]

Popoarele primitive şi arhaice nu se mulţumesc cu simpla recitare sau cîntare a miturilor, deşi în genere sînt convinse că vorbele pot ţine loc de acţiune, ci le completează cu „adevărate reprezentaţii dramatice", de esenţă ceremonială, care, conform modului lor de a concepe lucrurile, înseamnă chiar prezenţa imediată şi reală a eroilor mitologici de orice natură ar fi ei. Nu este însă vorba de teatru în înţelesul nostru, ci de acţiuni magico-religioase mai apropiate de „serviciul divin" sau „slujbele bisericeşti" din zilele noastre. Reprezentaţiile acestea dramatice sînt de fapt „puneri în scenă" ale miturilor: „Miturile sînt totdeauna ceea ce reprezintă actorii şi simbolizează măştile lor, costumele lor, podoabele lor, gesturile lor, cîntecele lor, dansurile lor etc." [231]

„Teatrul" acesta are deci un caracter cultual şi ca atare este tratat ca un spectacol sacru, cu respect şi veneraţie. Dar prin aceasta, cum am subliniat mereu, teatrul nu este mai puţin prezent, el nu apare încă explicit, în forme degajate, dar existenţa lui implicită, ca parte integrată dintr-un ansamblu integrant este imposibil de contestat. Scopurile sînt magico-religioase, dar mijloacele sînt *artistice* şi fiind vorba mai ales de manifestări artistice *verbale*, ele sînt în primul rînd *poetice* sau *literare*.

Eficacitatea magică a miturilor primare constă în reproducerea şi deci în imitarea lor. Executanţii ceremoniilor nu se prezintă însă pe ei înşişi, aşa cum sînt în viaţa lor proprie, ci reprezintă fiinţele şi acţiunile mitologice, deci altă realitate, exterioară lor, pe care o joacă numai, dar pe care o şi trăiesc în tot dramatismul ei şi se deprind astfel să transmită mesaje importante în forme simbolice foarte expresive.

Oamenii care joacă alte roluri decît pe ale lor proprii şi reuşesc să se identifice cu ele sînt, fără îndoială, altfel de oameni decît cei care se mărginesc să se înfăţişeze doar pe ei, trăirea lor este mult mai bogată, ei cîştigă, pe lîngă planul

real al existenţei umane, planuri noi, de natură simbolică şi astfel se situează în plină artă, mai ales în poezia dramatică.

Noi sîntem înclinaţi să interpretăm mitologia primitivă şi montarea ei teatrală în cadrul spectacolelor ceremoniale magico-religioase în lumina basmelor, folclorului şi teatrului popular din zilele noastre. Raportul istoric se prezintă însă exact invers : mitologia este cea care explică trăsăturile caracteristice ale basmelor, folclorului şi teatrului popular, pentru că acestea derivă, prin simplă laicizare, nemijlocit din complexul ceremonial magico-religios-mitologic. Înainte de a povesti, recita, cînta, mima şi juca pentru plăcerea care le-o produce acest gen de manifestări, oamenii au făcut exact acelaşi lucru, dar în ideea cu totul diferită că vor obţine pe calea aceasta satisfacerea unor nevoi mult mai „prozaice", ca belşugul, sănătatea, fericirea. [232]

Ocupîndu-se de poveşti sau basme, L. Lévy-Bruhl constată fără greutate, cel puţin pentru unele din ele, o origine mitologică imposibil de contestat, ele nu sînt decît mituri decăzute din demnitatea lor de altădată, mituri care şi-au pierdut semnificaţia magico-religioasă originară. Totuşi ele persistă şi în lumea noastră şi nu manifestă nici o tendinţă de dispariţie. L. Lévy-Bruhl se întreabă, cu bună dreptate, cum se explică fenomenul acesta literar ?

El consideră că mentalitatea tehnico-ştiinţifică strict raţională, refractară deci basmelor, care au fost elaborate în cadrul unei mentalităţi magico-religioase, mistice, iraţionale, pretinde totdeauna un efort, o disciplină foarte severă şi obositoare a spiritului uman. Mentalitatea ştiinţifică, adică pur raţională, constituie o constrîngere şi o refulare, o adevărată violentare a spontaneităţii omeneşti. Poate că aici se găseşte farmecul deosebit al basmelor, care ne scot din constrîngerea amintită şi constituie tocmai pentru omul modern, obosit de atmosfera tehnico-ştiinţifică, o destindere sau deconectare dintre cele mai binefăcătoare. Bucuria pe care ne-o provoacă basmele depăşeşte deci simpla distracţie, ea ne reîntoarce la o stare ancestrală, mai odihnitoare tocmai pentru că este mai naivă, mai simplă, mai lipsită de exigenţe. [233]

Explicaţia este seducătoare, dar nu credem că este vorba numai de atît. Ca şi unele mituri, moştenite cu acest titlu de la înaintaşi, unele basme, moştenite şi ele, dar cu alt titlu, mai puţin prestigios, au ajuns la un grad foarte mare de „artisticitate“ sau „literaritate“, ele plac deci şi din cauza valorii lor *estetice*. Aşa se explică în fond marele succes al lui Ion Creangă : cînd îl citim, puţin ne pasă dacă operele lui sînt conforme cu mentalitatea tehnico-ştiinţifică, dacă au sau un un caracter raţional, ele ne încîntă din cauza măiestriei lor literare şi din pricina unor adevăruri profund şi etern umane, care pot fi exprimate tot atît de bine într-un limbaj foarte concret şi naiv, ca şi într-un limbaj foarte intelectualizat şi raţionalizat. O poveste simplă, scrisă pentru copii, cum este „Capra cu trei iezi“, este în măsură să spună despre *oameni*, în forme simbolizate, dar străvezii, adevăruri tot atît de profunde ca o fabulă, ca o nuvelă sau chiar un roman. Este adevărat că poveştile rămîn în general un gen minor de literatură, dar nu din cauza că nu se pretează la forme majore — există şi un basm cult — ci din cauza că se adresează de regulă copiilor şi oamenilor mai puţin cultivaţi. Cînd sînt însă de o reală valoare artistică, ele pot satisface exigenţele oricărui iubitor de literatură.

7.4. Cele stabilite de B. Malinowski şi L. Lévy-Bruhl cu privire la mitologia primitivă şi arhaică sînt confirmate şi de cercetările mai noi, cu unele precizări şi dezvoltări valoroase şi pentru înţelegerea raporturilor dintre literatură şi mitologie. Ne oprim în special asupra poziţiei lui Mircea Eliade, considerat, cu drept cuvînt, ca unul dintre cei mai mari istorici ai religiilor.

Meritul lui Mircea Eliade constă în faptul că, urmînd alte tradiţii spirituale decît cele scientiste, dintre care unele româneşti, nu s-a mărginit la aspectele strict conceptuale ale vieţii religioase, la modul în care a fost gîndită religia, ci s-a preocupat în egală măsură de aspectele ei existenţiale, de modul în care nu este numai gîndită, dar şi trăită. Religia a fost repusă astfel pe terenul ei firesc, care nu este de ordinul gîndirii şi cu atît mai puţin al filosofiei, ci de ordinul angajării, participării, al emoţiilor, sentimentelor, exaltărilor şi

numai în cadrul acestora, al meditaţiilor şi speculaţiilor. Planul trăirii ne dezvăluie cu totul alte aspecte decît planul gîndirii.

În perspectiva omului modern, adăugăm noi, pătruns de idei tehnico-ştiinţifice, religia apare, evident, ca o stupiditate, în sensul foarte precis că el nu mai este în măsură să o accepte şi cu atît mai puţin să o practice. Faptul acesta nu modifică însă trecutul omenirii, iar în cadrul acesteia, s-a ajuns foarte devreme, printr-un exces al dezvoltării activităţilor „simbolice", în detrimentul celor „materiale", al trăirilor „mistice" în defavoarea acţiunilor „practice", la ceea ce s-a numit foarte exact: „o lume saturată de valori magico-religioase." Lumea reală a fost dublată şi îmbibată ea însăşi, transfigurată de o „lume magică" pe de-a întregul închipuită, din incapacitatea oamenilor de a trăi de la început viaţa în chip raţional, pur şi simplu pentru că „raţiunea ştiinţifică" nu se formase.

Pentru noi perspectiva trăirii este foarte importantă, pentru că s-ar putea să ne deschidă o nouă cale, mai adecvată, şi pentru înţelegerea literaturii. Aceasta nu numai că s-a format, cum am văzut, în sînul complexului magico-religios-mitologic originar, ca o componentă necesară, inevitabilă, a lui, dar a fost chiar de la origini şi, după părerea noastră, a rămas pînă azi, nu un simplu mod de *gîndire*, ci în primul rînd un mod de *trăire*, în care bineînţeles apar numeroase elemente ideaţionale, chiar de înaltă intelectualitate, ca în tot ce este specific omenesc, dar ele nu acoperă nici pe departe domeniul întreg al literaturii.

Nici o literatură din lume nu se restrînge la reflectarea ideilor şi nici la elaborarea de idei despre realitate — aceasta este treaba filosofiei şi ştiinţei — pretutindeni ea reflectă trăirile oamenilor, în primul rînd ale poeţilor, şi caută să înlesnească noi trăiri, tot pentru oameni, pentru cei care o „consumă".

Mircea Eliade atrage atenţia asupra răsunetului mondial pe care l-a avut şi continuă să-l aibă cartea lui Rudolf Otto, *Das Heilige*, adică *Sacralitatea* (1917), în care încearcă să studieze în locul *ideii* de dumnezeu şi de religie, modalităţile

experienței religioase. El lasă la o parte aspectele raționale și speculative ale religiei, pentru a încerca să lămurească aspectele ei iraționale. R. Otto l-a citit pe Luther și a înțeles ce înseamnă pentru un credincios „dumnezeul cel viu“, această „putere groaznică“, manifestată în „mînia divină“. El descoperă „sentimentul de spaimă“ în fața sacralității, de o superioritate copleșitoare, el descoperă teama și fascinația omului față de sacralitate, față de această lume care îi apare ca ceva cu totul diferit, „ganz andere“, în comparație cu experiența lui sensibilă și care îi inspiră un sentiment de nulitate, de simplă „creatură“.[235]

Aspectul acesta al religiei dezvăluie, după opinia noastră, cum nu se poate mai bine „cursa“ pe care și-a întins-o fără să-și dea seama omul însuși prin elaborarea unor soluții imaginare la probleme reale, prin crearea unui univers magico-religios dezvoltat pînă la absurd, care s-a întors apoi împotriva *creatorului,* ca o lume complet alienată, dar prezentă în mintea lui, obsedantă, terifiantă, fascinantă, și, în același timp, înălțătoare și copleșitoare, prin care s-a redus singur la o simplă *creatură.*

Singura activitate socio-culturală care a păstrat ceva din această „putere magico-religioasă“ atribuită lumii supranaturale, dezvoltată și modificată însă după noi principii, este *arta* și mai ales *literatura.* Se poate afirma fără riscuri că prima condiție pentru reflectarea estetică a trăirilor omenești este existența însăși a acestor *trăiri.* Fără ele, oricît de măiestrite ar fi, arta și cu atît mai puțin literatura n-ar avea ce reflecta. Ele ar fi asemenea unor oglinzi foarte bune, în care nu s-ar oglindi însă nimic revelant sau cel puțin interesant. Izvorul artei este *trăirea,* și n-o să înțelegem niciodată arta în toată plenitudinea ei dacă nu înțelegem *trăirile omenești* din care purcede.

Primele mari trăiri ale oamenilor, de ordinul unor adevărate aventuri existențiale, pînă la paroxism, pînă la revărsare, pînă la nebunie (*la sainte folie*) au fost cele magico-religioase, bazate la rîndul lor pe deosebirea considerată drept calitativă dintre *sacru* și *profan.*

Situîndu-se în perspectiva trăirii directe de către credincioşi a magiei, religiei şi mitologiei, numită recent, cum am văzut, cercetare „emică“, Mircea Eliade constată :

„Omul ia cunoştinţă de sacru pentru că acesta se *manifestă*, se arată ca ceva cu totul diferit de profan. Pentru a traduce actul acestei manifestări a sacrului am propus termenul *ierofanie*, ...el nu exprimă decît ceea ce este cuprins în conţinutul său etimologic, adică : *ceva sacru care ni se arată.* S-ar putea spune că istoria religiilor, de la cele mai primitive pînă la cele mai elaborate, este constituită de o acumulare de ierofanii, de manifestări ale unor realităţi sacre. (...) O piatră sacră, un arbore sacru nu sînt obiect de adoraţie ca atare, ci tocmai pentru că sînt *ierofanii,* pentru că „arată“ ceva care nu mai este nici piatră, nici arbore, ci *sacrul,* acel *ganz andere.* — Nu se va insista niciodată suficient asupra paradoxului constituit de orice ierofanie, chiar cea mai elementară. Manifestînd sacrul, un obiect oarecare devine *altceva* fără a înceta *să fie el însuşi,* căci el continuă să participe la mediul său înconjurător. O piatră *sacră* rămîne o *piatră ;* în aparenţă (mai exact : dintr-un punct de vedere profan) nimic nu o deosebeşte de toate celelalte pietre. Pentru cei care o piatră se revelează ca sacră, realitatea ei imediată se preface, dimpotrivă, în realitate supranaturală“. [236]

Omul din societăţile primitive şi arhaice manifestă tendinţa conformă cu mentalitatea lui, de a trăi cît mai mult posibil *în* sacralitate sau în intimitatea obiectelor consacrate. Această tendinţă, subliniază Mircea Eliade, este comprehensibilă : pentru categoria aceasta de om, *sacrul* înseamnă *putere* şi, în ultimă analiză, cea mai indiscutabilă *realitate.* Pentru omul magico-religios şi mitologic, puterea sacră înseamnă în acelaşi timp realitate, perenitate şi eficacitate. Opoziţia dintre sacru şi profan apare în ochii omului străvechi ca o opoziţie între *real* şi *ireal,* sau *pseudoreal.* Desigur termenii aceştia lipsesc din vocabularul lui, dar *faptul* însuşi este prezent în viaţa sa şi operează ca atare.

Mircea Eliade prezintă pe larg modul în care omul religios (*homo religiosus*) se străduieşte să se menţină cît mai mult posibil într-un univers sacru, dar, lucru tot atît de impor-

tant, el nu ezită să compare cu această experiență umană originară și arhaică, experiența omului modern, lipsit de sentimentul religios, a omului care trăiește sau dorește să trăiască într-o lume desacralizată, fenomen de dată relativ recentă sau foarte recentă, încă în curs de constituire, care marchează, fără îndoială, o revoluție profundă în orientarea spirituală a întregii omeniri.

În fond, așa cum arată foarte clar Mircea Eliade, fără posibilitatea de a contesta: „*sacrul* și *profanul* constituie două modalități de a fi în lume, două situații existențiale asumate de om de-a lungul istoriei sale. Aceste moduri de a fi în lume nu interesează numai istoria religiilor sau sociologia, ele nu constituie numai obiectul studiilor istorice, sociologice, etnologice. În ultimă instanță, modurile de a fi *sacru* și *profan* depind de diferitele poziții pe care omul le-a cucerit în cosmos; ele interesează atît pe filosofi, cît și orice cercetător doritor să cunoască dimensiunile posibile ale existenței umane." [237]

Pentru a „măsura prăpastia care separă cele două modalități de experiență, sacră și profană", Mircea Eliade înfățișează, în intenții comparative foarte precise, concepțiile și trăirile primitive și arhaice: „spațiul sacru și sacralizarea lumii", „timpul sacru și miturile", „sacralitatea naturii și religia cosmică", „existența umană și viața sanctificată", — asupra cărora nu putem stărui, pentru că nu au decît o legătură indirectă, prin diferite „verigi de legătură", cu tematica noastră, dar ideea de bază, care ne interesează și pe noi în cel mai înalt grad, este formulată chiar de autor:

„Este suficient să ne amintim ce au devenit cetatea sau casa, natura, uneltele sau munca pentru omul modern și areligios, pentru a sesiza pe viu ce îl distinge de unul care aparține societăților arhaice sau chiar de un țăran din Europa creștină. Pentru conștiința modernă, un act fiziologic: alimentația, sexualitatea etc., nu este nimic altceva decît un proces organic, oricare ar fi numărul tabu-urilor care îl frînează încă: (reguli de bunăcuviință la masă; limite impuse comportamentelor sexuale de către „bunele moravuri"). Dar pentru „primitiv" un asemenea act nu este niciodată pur fiziologic; el

este, sau poate deveni un „sacrament", o comuniune cu sacrul." [238]

Omul modern, sesizat cu profunzime încă de Fr. Nietzsche, Max Weber etc., pornind de la convingerea atee („dumnezeu este mort"), desacralizează, demistifică, demitizează, demagizează (în limba veche românească ar trebui să spunem „dezamăgeşte") universul, viaţa, propria-i existenţă, pentru a se plasa cu fermitate exclusiv în „real". S-ar putea deci afirma că omul modern, datorită formaţiei sale ştiinţifice, este un raţionalist, un realist, un materialist.

Pentru tematica abordată în lucrarea de faţă ni se va pune deci problema : în ce măsură desacralizarea a tot ce există afectează literatura, în ce măsură procesul acesta înseamnă un refuz al imaginarului, al ficţiunii şi, poate mai adînc, al visării, al imponderabilului sau al inefabilului ? Turnura aceasta revoluţionară a spiritualităţii omeneşti, care instaurează fără nici o îndoială o nouă *tablă de valori*, înseamnă pentru literatură un „minus", un „plus" sau un „statu quo" ?

Poate că este util să precizăm chiar de pe acum că Mircea Eliade manifestă tendinţa unor previziuni pesimiste nu în mod special pentru literatură, ci mult mai grav, pentru întreaga cultură sau civilizaţie, pe cînd noi susţinem, dimpotrivă, o viziune optimistă, caracteristică marxism-leninismului : desacralizarea înseamnă desalienarea omului, redobîndirea propriei sale „esenţe umane", iar în continuare ea înseamnă singura posibilitate de a face din om şi operele sale de civilizaţie, din care face parte şi *literatura*, „prima şi ultima" valoare, mai precis *unica* valoare care merită această denumire.

Să urmărim însă mai departe raţionamentele lui Mircea Eliade pentru a ne putea defini, chiar dacă uneori prin contrast, propria noastră poziţie antropologică. N-o facem de dragul vreunei „polemici", pentru că Mircea Eliade se găseşte pe altă „orbită" decît noi, ci pentru a fixa şi eventual a lămuri mai bine, exclusiv pentru cititorii noştri, cele „două moduri de existenţă (umană) în lume", existenţa religioasă, sacralizată, şi existenţa nereligioasă, desacralizată, mai ales în

raporturile lor cu ceea ce ar trebui să numim, fără nici o semnificaţie mistică : „destinul existenţial al literaturii".

În alte lucrări ale sale, dar mai ales în *Aspects du mythe* (Paris, 1963), Mircea Eliade precizează interesul său, care este şi al nostru, pentru „mitul viu" (*mythe vivant*), pentru ceea ce am putea numi, probabil mai nimerit, „mitul trăit" sau „mitul ca fenomen de viaţă" sau „de existenţă", din care se naşte, cum am subliniat mereu, ceea ce vom numi, la rîndul nostru, „literatura vie", „trăită", „fenomen de viaţă" sau „de existenţă umană".

Mircea Eliade stăruieşte mai ales asupra a două caracteristici fundamentale ale „miturilor sacre" : întoarcerea continuă (*L'éternel retour*) la lumea mitică, la perioada creaţiei, la „modelele exemplare" sau „arhetipuri" şi natura lor esoterică, secretă, iniţiatică, prin care sînt păstrate nu numai în „misterul supranatural", dar şi într-un „mister social" tot atît de eficient.[239]

El dă o definiţie, după noi acceptabilă, şi mitului în genere, aşa cum se prezintă în realitatea istorică şi etnografică :

„Mitul relatează o istorie sacră ; el povesteşte un eveniment care a avut loc în timpul primordial, timpul fabulos al „începuturilor". Cu alte cuvinte, mitul povesteşte cum, datorită ispràvilor fiinţelor supranaturale, o realitate a căpătat existenţă, fie că este realitatea totală, cosmosul, sau numai un fragment : o insulă, o specie vegetală, un comportament uman, o instituţie. Dar totdeauna este istorisirea unei „creaţii" : se arată cum a fost produs un anumit lucru, cum a început *să fie*. Mitul nu vorbeşte decît despre ceea ce s-a întîmplat cu adevărat, despre ceea ce s-a manifestat plenar. Personajele miturilor sînt fiinţe supranaturale. Ele sînt cunoscute mai ales prin ceea ce au făcut în timpurile prestigioase ale „începuturilor". Miturile dezvăluiesc deci activitatea creatoare şi revelează sacralitatea (sau pur şi simplu „supranaturalitatea") faptelor lor. În esenţă, miturile descriu diferitele şi uneori dramaticele irupţiuni ale sacrului (sau ale „supranaturalului") în lume. Această irupţiune a sacrului este cea care creează într-adevăr lumea şi care o face aşa cum

este astăzi. Mai mult încă : în urma intervenţiilor fiinţelor supranaturale omul este ceea ce este astăzi, o fiinţă muritoare, sexuată şi culturală". [240]

Aceasta este deci lumea pe care noi, modernii, am pierdut-o prin saltul calitativ de la mentalitatea magico-religioasă la mentalitatea tehnico-ştiinţifică şi pe care, după atîţia din gînditorii occidentali, ar trebui s-o regretăm din toată inima şi eventual să facem cu orice preţ efortul titanic al „întoarcerii" la ea [241], ca o adevărată „nostalgie a paradisului pierdut" sau, mai concret, o „reîntoarcere în pîntecele matern" (*regressus ad uterum*), idee străveche, reluată şi revalorizată atît de spectacular şi chiar publicitar, de freudism. [242]

Deci, nu mai este vorba de a compara „lumea sacră" şi „lumea profană" în una şi aceeaşi mentalitate, ceea ce prezintă mai mult un interes istoric, ci de a compara două tipuri de mentalitate, unul magico-religios, altul tehnico-ştiinţific, două tipuri de existenţă umană, unul „sacralizant", celălalt „profanizant" (nu profanator), ceea ce ne pune în plină actualitate, într-o problematică extrem de acută, care ar trebui sau ar putea fi a fiecăruia dintre noi. [243]

Cele două tipuri existenţiale sînt înfăţişate cu multă măiestrie de Mircea Eliade, încît nu este nevoie de un nou efort de formulare :

„Omul religios îşi asumă un mod de existenţă specific în lume şi, cu tot numărul considerabil al formelor istorico-religioase, acest mod specific poate fi totdeauna recunoscut, oricare ar fi contextul istoric în care este cuprins. *Homo religiosus* crede totdeauna că există o realitate absolută, *sacrul*, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea şi prin aceasta o sanctifică şi o face reală. El crede că viaţa are o origine sacră şi că existenţa umană îşi actualizează toate potenţialităţile în măsura în care este religioasă, adică : participă la realitate. Zeii au creat omul şi lumea, eroii civilizatori au terminat creaţia şi istoria tuturor acestor opere divine şi semidivine s-a păstrat în mituri. Reactualizînd istoria sacră, imitînd comportamentul divin, omul se aşează şi se păstrează lîngă zei, adică în real şi semnificativ. (...) Omul modern areligios îşi asumă o nouă situaţie existenţială : el se recu-

noaşte subiectul şi agentul exclusiv al istoriei şi refuză orice apel la transcendenţă. Cu alte cuvinte, el nu acceptă nici un model de umanitate în afară de condiţia umană, aşa cum se lasă ea descifrată în diferitele situaţii istorice. Omul *se face* el însuşi şi nu izbuteşte să se facă integral decît în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea. Sacrul este obstacolul prin excelenţă în calea libertăţii sale. El nu va deveni el însuşi decît în momentul în care va fi radical demistificat. El nu va fi într-adevăr liber decît în momentul în care va ucide ultimul zeu". [244]

Mircea Eliade consideră că nu este cazul să discute frontal o asemenea problemă în lucrările sale ştiinţifice, cu toate acestea — după un vechi principiu al locurilor natale: „nu că zic, dar spun" — nu ezită să-şi exprime măcar în fugă opiniile.

„Să constatăm numai — scrie la sfîrşitul lucrării *Le sacré et le profane* — că, în ultimă instanţă, omul modern areligios îşi asumă o existenţă tragică şi că opţiunea sa existenţială nu este lipsită de grandoare. Dar acest om areligios descinde din *homo religiosus* şi, vrînd-nevrînd, el este în aceeaşi măsură opera acestuia. El s-a constituit plecînd de la situaţii asumate de strămoşi. În esenţă, el este rezultatul unui proces de desacralizare. (...) Cu alte cuvinte, omul profan păstrează încă, vrea nu vrea, urmele comportamentului religios, dar purificate de semnificaţii religioase. Orice ar face, el este un moştenitor. El nu îşi poate suprima definitiv trecutul, deoarece el însuşi este produsul acestuia." [245]

După Mircea Eliade, omul modern, care se consideră nereligios, mai dispune încă de „o întreagă mitologie camuflată şi de numeroase ritualisme degradate", chiar de o „pseudoreligie", refulate în inconştient şi deci mai puţin eficiente, totuşi reale şi încă active. [246]

Pentru antropologie este cît se poate de clar că „desacralizarea" marchează o răscruce nu numai în istoria culturii, ci şi în existenţa omenirii, a omului ca om. Între a exista „cu dumnezeu" şi a exista „fără dumnezeu", a exista în „sacralitate", în „supranatural" şi „nepătruns" şi a exista în „profan", în „natural", în „pătruns" (atîta cît este), dife-

renţele sînt de ordin *calitativ.* Ele duc, cel puţin în formele lor pure, de limită ideală, la două tipuri de existenţă umană diametral opuse şi, în lanţ, la două tipuri tot atît de diferite de cultură sau civilizaţie, din care face parte integrantă şi activitatea spirituală care ne preocupă în cartea de faţă, adică *literatura.*

Este interesant de observat că Mircea Eliade, care s-a ocupat o viaţă întreagă de istoria religiilor şi a reuşit să-i pătrundă cele mai adînci înţelesuri umane, mai bine decît oricare altul, n-a găsit pînă acum nici o cale de apropiere de omul areligios al vremurilor noastre. Ateu autentic nu este cel care *vrea,* care se opune conştient, dintr-un motiv sau altul omului religios, asemenea diavolului, ci cel care *nu mai poate crede,* care a ajuns într-un stadiu de dezvoltare mentală sau spirituală care îl obligă, pentru a fi sincer şi consecvent cu sine însuşi, să refuze orice „amăgire", să accepte lumea, viaţa şi pe sine însuşi aşa cum îi apar în lumina conştiinţei sale, chiar cu preţul unei enorme „dezamăgiri". Măreţia omului modern constă în faptul că refuză să trăiască în „minciună", din moment ce este convins că este vorba de o minciună, că acceptă adevărul oricît ar fi de crud sau brutal, exclusiv din cauza că-l consideră *adevăr* şi a ajuns să-şi dea seama că în materie de adevăr nu-i nimic de făcut decît să-l recunoşti şi să-ţi construieşti viaţa în funcţie de coordonatele lui. Mircea Eliade notează corect că lucrul acesta poate însemna asumarea unei „existenţe tragice" şi la urma urmei chiar a unei „existenţe absurde", dar pentru cine a ajuns pînă la acest grad de „demitizare" sau „demistificare", o existenţă „netragică", plătită cu preţul mistificării, alienării, în fond a autoînşelării, este mult mai tragică sau mai absurdă decît a sa, în plus ea este vrednică deopotrivă „de milă" şi „de silă", incompatibilă şi inacceptabilă pentru oricine „s-a trezit la realitate".

E vorba deci de două poziţii existenţiale, istoric egal de îndreptăţite, iar dacă omul modern optează pentru cea tehnico-ştiinţifică, motivul fundamental e că, tot istoric, aceasta singură este *a lui.*

Poate că nici nu-i vorba de o opțiune reală, ci de un determinism istoric implacabil, de legi obiective ale dezvoltării omenirii și a tuturor sectoarelor ei de activitate. Noi nu ne îndoim că dacă am fi trăit în lumea elenă ne-am fi închinat lui Zeus, iar dacă am fi trăit într-o societate și mai înapoiată, am fi crezut în magie și n-am fi ezitat să facem noi înșine vrăjitorie. Nu rămîne însă mai puțin adevărat că noi trăim în era atomică, în era electronică, în era astronautică, în era construirii socialismului și comunismului. N-avem dreptul să disprețiuim nimic din trecut, dar nu ne putem opri la nici una din perioadele depășite de progresul social-istoric.

Problema capitală care se pune în aceste condiții omului din zilele noastre nu este aflarea unor mijloace de întoarcere la mentalitatea magico-religioasă, pentru el această *ispită* nu mai există, ci aflarea unor mijloace de a merge înainte, fără a renunța la nimic din ceea ce este viu, creator, specific uman din tecutul său multimilenar. Omul modern își dă perfect seama că nu poate face *tabula rasa* din întreaga civilizație și să o ia de la început, ca și cum s-ar naște a doua oară, nu pentru civilizație, ci pentru sălbăticie. El nu mai are nici „nostalgia paradisului", nici dorința „reîntoarcerii în pîntecele matern", ci dorește să se realizeze, cel puțin de acum încolo, nu după „chipul și asemănarea lui dumnezeu", ci după „chipul și asemănarea omului". [247]

Orientarea aceasta „viitorologică", prin care omenirea se întoarce cu fața înainte, după ce a stat atîta vreme cu ea spre trecut, evident imaginar (eterna întoarcere la perioada mitică), deschide o perspectivă nouă pentru toate activitățile spirituale, deci inclusiv pentru *literatură*. Este ceea ce ne-a mai rămas să arătăm în capitolul acesta. [248]

7.5. Perioade lungi, multimilenare, omenirea a privit în urmă, spre o lume imaginată ca desăvîrșită, pe care noi, cei de azi, o numim mitică. Lumea aceasta n-a existat însă niciodată. Ea nu a fost decît un fel de *fata morgana*, halucinație a unor oameni chinuiți de sete, nu de setea trupului, ci de setea spiritului, care începea să se contureze și să acționeze în istorie.

După părerea noastră, este foarte semnificativ pentru omenire faptul că chiar de la începuturile ei ea nu s-a acceptat aşa cum este, ci s-a vrut cu totul *altcumva,* uneori mai puternică, mai superbă, chiar mai îngrozitoare, alteori mai bună, mai frumoasă, mai curată, mai adevărată.

Existenţa lipsită de conştiinţă, care deci nu-şi dă seama de existenţa ei, este aşa cum este şi nu stă în puterea ei să se dorească şi să se conceapă altfel. Existenţa ei nu depinde nicicum de modul în care se priveşte, se acceptă sau se respinge pe sine şi mediul ei de viaţă, pentru că modul acesta existenţial nu-i aparţine. Existenţa conştientă de sine, fenomen care nu apare plenar decît odată cu omul — conştiinţa, cum am văzţut, este congenitală cu limba — modifică fundamental această situaţie.

Existenţa conştientă de sine şi de lumea socială şi fizică în care se găseşte poate să spună, ca dumnezeul biblic după ce a făcut lumea : „e bine", adică să fie de acord cu ea însăşi, în care caz ...totul este în regulă. Ea poate însă spune, tot atît de uşor : „nu e bine", cu nesfîrşite nuanţe, de la constatarea unui rău care trebuie neapărat înlăturat, pînă la dorinţa unor modificări de suprafaţă.

Ceea ce caracterizează omenirea încă din vremurile primitive şi arhaice este faptul că ea nu s-a acceptat niciodată nici pe sine, nici lumea înconjurătoare, lumea în general, ci s-a vrut şi le-a vrut nu numai altcumva, adică orice altceva, dar, pe cît posibil, mai *perfecte,* în funcţie de modul în care era capabilă să conceapă *perfecţiunea :* pentru un vînător, perfecţiunea consta în vînat din belşug, din succes la vînătoare ; pentru agricultor, vreme potrivită şi recolte bogate ; pentru un călugăr în asceză, rezistenţa la tentaţii şi în sfinţenie.

Diferenţa între omul magico-religios şi cel tehnico-ştiinţific constă mai ales în faptul că el nu a putut încă să-şi realizeze direct, prin puteri proprii, aspiraţiile şi idealurile sale de perfecţiune, dar n-a putut nici să renunţe la ele, încît a recurs la o rezolvare pur imaginară a problemei, a creat o lume perfectă, lume supranaturală, lume mitică, lume divină etc. — caracterizată mai ales prin atotputernicie —

capabilă, tot numai imaginar, să-i vie în ajutor, să-l ajute să înfrunte neajunsurile existenței, să-și asigure o existență mai suportabilă, mai acceptabilă, mai conformă cu dorințele sale.

Operația aceasta, atît de absurdă pentru noi, cei de azi, nu a fost deloc absurdă pentru oamenii din acele vremuri: ei au avut nevoie de o lume închipuită ca să poată să se descurce mai ușor, cel puțin mental, în lumea cea reală. Ei și-au făurit imaginativ o forță care i-a sprijinit efectiv, prin mecanisme psihologice foarte complexe (sugestie, încredere în sine, certitudine, speranță, optimism etc.), încît au reușit să obțină un echilibru între ei și condițiile înapoiate, nefavorabile ale vieții. Dacă oamenii primitivi și cei arhaici și-ar fi dat seama că întreaga lume magică, religioasă, mitologică pe care se bazau era o simplă închipuire de a lor, totul s-ar fi năruit, iluzia s-ar fi destrămat și n-ar fi putut opera istoric. Oricum am interpreta lucrurile, este imposibil de admis că oamenii din perioadele în care au înflorit magia, religia și mitologia, n-au crezut sincer în ele, nu le-au considerat ca pe o realitate de ordin superior: fără această credință de neclintit, ele nu le-ar fi servit la nimic.

Atît răul, cît și binele pe care le-au produs magia, religia și mitologia omenirii, presupun, ca o condiție *sine qua non* chiar a producerii acestor efecte, o credință puternică, fără nici o umbră de îndoială în sacralitatea, puterea nemărginită și eficacitatea mijloacelor folosite pentru captarea sau cîtșigarea puterilor supranaturale.

Cînd se afirmă că omul a căzut în păcat, s-a alungat singur din paradis sau din starea de har (de grație) sau chiar că și-a ucis zeii sau pe dumnezeu, este doar un fel de a vorbi: acesta este sentimentul exclusiv al credincioșilor. Ateul nu are acest sentiment, pur și simplu pentru că el *nu crede* în „supranaturalitate", „sacralitate mistică" sau în vreo „divinitate". Sentimentul lui este dimpotrivă, de trezire și eliberare, asemenea celui care se trezește din somn sau își revine dintr-un leșin sau un narcotic. Visul poate fi frumos, dar el rămîne vis, iar dacă este un coșmar, nu e nimic mai normal decît dorința de a scăpa de el. Dacă ateul ar avea

convingerea că forţele supranaturale există, iar el este decis să nu le recunoască, să nu se închine lor, atunci n-ar face decît să se răzvrătească, urmînd exemplul negativ al lui Lucifer, dar în realitate nu apare nimic asemănător în conştiinţa lui. El pur şi simplu devine din credincios un necredincios sau nu ajunge niciodată un credincios. Tocmai faptul acesta îi permite o completă libertate de opinie şi acţiune, iar faţă de forţele supranaturale aflate în joc, fie dumnezeeşti, fie diavoleşti, o completă desprindere şi neutralitate. Ateul nu se angajează decît faţă de sine însuşi, faţă de calitatea sa umană ; faţă de magie, religie şi mitologie el nu face decît să se dezangajeze, să iasă de sub imperiul lor, să se distanţeze atît de mult, încît să ajungă în situaţia de a le putea privi dezinteresat, cu toată obiectivitatea necesară. Cine urăşte pe dumnezeu crede tot atît de mult în existenţa lui, ca şi cel care îl iubeşte, cu diferenţă doar de atitudine.

Omul modern areligios nu neagă trecutul omenirii, ci numai valabilitatea religiei pentru el şi epoca sa. El ştie tot atît de bine ca şi omul religios că a existat o foarte lungă perioadă a istoriei, de fapt aproape întreaga istorie de pînă acum vreo două veacuri, în care a predominat, cel puţin la nivel de mase, mentalitatea magico-religioasă. Faptul acesta trebuie să însemne pentru el două lucruri incontestabile :

— omenirea s-a realizat pe sine în toată această perioadă, cu toate că a avut o mentalitate magico-religioasă, ea a creat mai ales o artă strălucită, iar în cadrul acesteia, o literatură tot atît de strălucită (să ne gîndim la piramide, la Partenon, la catedrale, iar pentru literatură la Homer, Sofocle, Eschil, Euripide, Vergiliu, Shakespeare, Racine, Goethe, Dostoievschi, Rainer Maria Rilke, dar şi la Orfeu, Pitagora, Socrate, Platon, Augustin, Luther, Bossuet, Max Scheler) ;

— omenirea a trecut în aceeaşi perioadă, după terminologia morganiană, de la „sălbăticie“ la „barbarie“, iar de la aceasta la „civilizaţie“, nu numai pe linia operelor, dar şi a sensibilităţii umane : a învăţat să iubească, să admire, să stimeze, să venereze, să se stăpînească, să se entuziasmeze, să se sacrifice, să fie tolerantă, să fie bună, să fie dreaptă etc.

(fenomen semnificativ chiar dacă el caracterizează o parte infimă a omenirii).

Ştiinţa este îndreptăţită să se întrebe : cum au fost cu putinţă toate acestea ?

După noi nu există decît un răspuns plauzibil : magia, religia şi mitologia, fiind simple acţiuni culturale de *alienare* a omului — cum a demonstrat magistral Karl Marx — în fond nu-l exprimă decît tot pe el. Cu alte cuvinte, cum se spune în unele colinde româneşti, în ele „nu apare cine apare“, adică „supranaturalul“, ci cel care stă ascuns în spatele acestuia, pentru că l-a creat, l-a montat sau înscenat, autorul lui, adică *omul.*

Dacă ar exista forţe supranaturale, spirite, divinităţi, demoni, diavoli etc., atunci problema s-ar pune, fără îndoială, în termeni cu totul diferiţi. Ea s-ar axa pe întrebarea : ce este de origine *umană* (naturală) şi ce este de origine *divină* (supranaturală) în toate acestea ? Lumea supranaturală fiind o simplă ficţiune, o închipuire a oamenilor, întrebarea cade : tot ce a apărut în magie, religie şi mitologie în tot decursul istoriei, de la antropogeneză pînă azi, este de origine exclusiv *umană,* deci exclusiv *naturală* sau, poate mai exact, *culturală* (în sens de creaţii social-istorice fireşti ale oamenilor).

Istoria religiilor nu este istoria puterilor supranaturale, istoria spiritelor, a zeităţilor, a divinităţilor etc., *care nu există,* ci istoria omenirii care a creat magia, religia şi mitologia, a crezut în ele, le-a dezvoltat, le-a practicat, le-a trăit şi astfel s-a spiritualizat ea însăşi sau, şi mai răspicat, s-a sacralizat, s-a divinizat, s-a îndumnezeit (ca în cazul eroilor, sfinţilor, martirilor, luptătorilor pentru dreptate, pentru progres etc.), iar uneori *à rebours,* s-a profanat (s-a „spurcat“), s-a demonizat, s-a satanizat (ca în cazul canibalismului ritual, al sacrificiilor umane, inchiziţiei, persecuţiilor religioase etc.).

Istoria religiilor este plină de „cazuri“ în care oamenii sînt prezentaţi ca *posedaţi* de spirite, zei, draci etc. Cuvîntul „entuziasm“ de exemplu, etimologic înseamnă om exaltat de pătrunderea în fiinţa lui a unui zeu, care ia chipul omului,

dar se exprimă pe sine, iar creştinismul, deci una din cele mai avansate religii, are ritualuri (slujbe) speciale pentru „alungarea diavolului din om", exorcism care este însă de dată mult mai veche, adică străveche. În sens pozitiv, tot creştinismul propovăduieşte doctrina inspiraţiei divine, după care evangheliştii şi-au scris Evangheliile inspiraţi de sfîntul duh, sinoadele bisericeşti, iar în sînul catolicismului papa singur, iau hotărîri „infailibile" tot din cauza că sînt inspiraţi de puterile divine, mai exact pentru că, prin intermediul lor se revelează însuşi dumnezeu.

Şi acum o întrebare foarte simplă : ce trebuie să creadă despre aceste întîmplări cineva care nu crede în puteri supranaturale ? Şi, un răspuns tot atît de simplu : din moment ce ele nu sînt de esenţă supranaturală, nu poate însemna altceva decît că sînt de *esenţă umană.* În spatele lui dumnezeu sau al diavolului (ca să folosim simbolurile cele mai simplificate, de maximă abstractizare) se găseşte omul ; nici unul nu se exprimă pe sine, şi unul şi celălalt îl exprimă exclusiv pe om sau, mai precis, prin amîndouă se exprimă omul (pe sine însuşi), adică cel care le-a imaginat şi le-a creat. Întreaga istorie a magiei, religiei şi mitologiei capătă astfel cu totul altă *faţă :* ea devine o istorie a mentalităţii sau, şi mai bine, a spiritualităţii *omeneşti,* o istorie a *existenţei umane* însăşi.

Dacă înlocuim deci, cum este firesc pentru vremurile noastre, perspectiva *teologică* prin perspectiva *antropologică* şi în cercetarea magiei, religiei şi mitologiei, ni se dezvăluie deodată o privelişte cu totul necunoscută a omenirii : a omului care a creat pe dumnezeu şi pe diavol ca să se definească prin ei pe sine însuşi, să se privească pe sine ca într-o oglindă măritoare (uneori deformatoare), să afle astfel *cine este,* în ce constă *taina* sa şi care este *destinul* său ? Magia, religia şi mitologia au servit omenirii în chip inconştient, dar extrem de eficient, ca o *proiecţiune* prin care s-a eliberat de propria ei încărcătură afectivă, insuportabilă, şi s-a putut contempla pe ea însăşi în forme simbolice, adeseori extravagante, dar nu o dată pline de adevăr.

Iată cum definesc vocabularele de psihologie fenomenul proiecţiunii (fără aspectele patologice, care ne interesează mai puţin) :

„1. *În psihanaliză,* mecanism de apărare a eului, care constă în a atribui altuia sentimente, trăsături de personalitate, atitudini, intenţii sau greşeli morale care aparţin eului, dar pe care el refuză să le asume, căci ar fi generatoare de tensiune sau angoasă. 2. *În psihologia generală,* proces prin care percepţia personală este orientată şi deformată de interesele, dorinţele, temerile, aşteptările noastre etc. şi în general de structurile personalităţii." [249]

„*Proiecţiune,* mecanism de apărare a eului, constînd în a atribui inconştient altuia şi, mai general, a percepe în lumea exterioară propriile pulsiuni, conflictele sale interioare. — Proiecţiuna permite eliberarea de aceste afecte intolerabile : cutare soţie credincioasă, inconştientă de dorinţele sale adulterine, va acuza pe soţ că o înşeală sau se va simţi iubită de un prieten inocent. Mecanismul acesta este foarte răspîndit la indivizii normali ; el este cauza anumitor erori de judecată, pe care totuşi o autocritică sănătoasă permite să fie corectate." [250]

Ajuns la conştiinţa propriei sale existenţe, omul şi-a descoperit enormele sale posibilităţi de a face bine şi a face rău, dar s-a speriat de ele, pentru că n-a ştiut ce are de făcut, ce atitudine trebuie să ia faţă de ele, cum să le folosească, deci a intrat în defensivă şi le-a proiectat în afară, în forţele supranaturale, proces de alienare prin care a devenit servitorul propriilor sale proiecţii : omul s-a închinat propriilor sale puteri, care l-au îngrozit, sub chipul unor forţe în aparenţă complet străine de el.

Omul a avut astfel în faţă *binele* şi *răul,* la început nediferenţiat, apoi tot mai clar, cu două aspecte opuse, pe de o parte dumnezeu, pe de altă parte diavolul, o adevărată unitate a contrariilor, de proporţii cosmologice. În realitate el n-a făcut decît să proiecteze în afară propria lui „unitate a contrariilor", propria lui posibilitate de a face binele sau răul, de a deveni el însuşi bun sau rău.

Evident, nu este vorba de un proces conştient, şi deci nici de vreo terminologie adecvată, dar faptul însuşi a fost trăit cu putere încă de primii oameni ajunşi la conştiinţă. În mitologia biblică, pomul interzis se numeşte „al cunoştinţei binelui şi răului", pe care omul a dobîndit-o prin „căderea în păcat". Omul şi-a pierdut inocenţa originară exact în momentul în care a luat cunoştinţă de existenţa *binelui* şi a *răului* în lume, în viaţă, în oameni, în sine însuşi, exact în momentul în care a aflat direct, prin călcarea unei porunci divine, că poate fi şi *rău*, nu *numai* bun, adică şi-a revelat propriul său *destin.*

Proiecţia sa în forţele supranaturale (în magie, religie, mitologie) nu i-a dat însă omului numai posibilitatea de *a cunoaşte* binele şi răul din el însuşi, ca şi cum i-ar fi fost proiectate pe un ecran cinematografic, dar şi de a se decide faţă de ele : de *a iubi binele* şi *a urî răul,* ceea ce i-ar fi fost foarte greu să obţină, dacă faptul s-ar fi produs numai la nivelul vieţii interioare.

Iar mai departe, cum ne arată întreaga istorie a omenirii, aceeaşi proiectare în afară — şi numai ea — i-a dat putinţa omului să dezvolte neîncetat ideile de bine şi de rău, să lupte deschis în favoarea unora şi împotriva celorlalte, ceea ce simbolic s-a chemat, la un moment dat, iubire de dumnezeu şi ură de diavol.

Omul şi-a dezvăluit astfel, prin intermediul unor forţe supranaturale imaginare, lui însuşi propria sa structură existenţială şi s-a restructurat (sau cel puţin a încercat mereu să se restructureze) după o singură latură, cea *bună,* cea *superioară* a fiinţei sale, în detrimentul celeilalte, a celei rele, a celei inferioare, condamnată astfel de propria sa conştiinţă.

Magia, religia şi mitologia au fost fenomene ample şi complexe, cu multe implicaţii şi ramificaţii social-istorice, care nu intră în preocupările lucrării de faţă, dar în inima lor, în esenţa lor ultimă şi deci cea mai profundă, în cadrul lor s-a jucat chiar *drama umană,* drama opţiunii între ceea ce este bun şi ceea ce este rău în *existenţa omului.*

Dacă omul areligios din zilele noastre înţelege exact sensul acesta, oarecum ascuns, „esoteric", „secret" al ma-

giei, religiei și mitologiei, atunci el nu va alunga din cadrul lor decît ceea ce este într-adevăr fără sens: *lumea supranaturală*, dar va păstra și va duce mai departe, de astă dată perfect conștient, *lupta eternă a omului cu răul, pentru izbînda binelui*. El va înțelege că toate valorile nepieritoare, dobîndite cu prețul unor mari rătăciri și suferințe, ca sfințenia, martirajul, venerația, pietatea, entuziasmul, sacrificiul, abnegația, dăruirea, ascultarea, supunerea, credința, speranța, curățenia etc. nu sînt decît valorile sale. Ele nu sînt divine sau dumnezeiești pentru că ne-ar veni de la vreo divinitate sau un dumnezeu, ci pentru că, deși sînt exclusiv ale oamenilor, ele au o valoare atît de mare, încît ei n-au găsit pentru ele, în urma unei lungi evoluții culturale, un nume mai potrivit. De fapt, în sens demistificat, divin, sacru, sacrificiu, suprem, absolut etc., adică aproape întreaga tematică magică, religioasă și mitologică, nu sînt decît valori umane de maximă semnificație. Divină poate fi o mare compoziție muzicală, sacră este pentru orice patriot patria însăși, sacrificiu este orice renunțare substanțială la foloasele personale în favoarea unor valori obștești, supremă poate fi orice valoare care nu e întrecută de alta, absolut este orice ideal pentru care omenirea luptă și se jertfește ca să-l atingă.

Aceasta este noua perspectivă a oamenilor în lumea demitizată, să continue lupta împotriva răului pentru triumful binelui în actualele condiții istorice, fără nici o mistificare și deci fără nici o alienare.

Între oamenii din vremurile primitive și arhaice și noi, diferențele sînt de ordinul credințelor magice, religioase și mitologice pe care noi nu le mai avem, dar valorile umane ascunse sub paravanul lor, ne sînt comune și nu vor pieri decît odată cu omenirea. E vorba în fond de marile valori ale omenirii, de *adevăr*, *bine* și *frumos*, care, departe de a dispare deodată cu civilizațiile în care au fost pentru prima dată trăite și formulate, la început sub forme confuze, apoi din ce în ce mai clare, sînt preluate și dezvoltate mai departe tocmai de oamenii care refuză să le mai considere de origine și esență *divină*, ci știu cu certitudine că sînt, dimpotrivă, de origine și esență *umană*.

Abia acum omenirea se găseşte pe sine însăşi şi se defineşte conştient prin marile ei valori de totdeauna.

Demitizarea existenţei umane echivalează cu un grad superior de conştientizare chiar a acestei existenţe.

Oamenii primitivi şi arhaici şi-au dat seama de existenţa lor, dar n-au putut-o defini decît prin intermediul unor puteri supranaturale imaginare. A trebuit să definească mai întîi pe „dumnezeu" drept principiu suprem al binelui şi pe „diavol" drept principiu fundamental al răului, să accepte integral pe primul şi să-l refuze categoric pe al doilea, înainte de a-şi da seama că atît binele cît şi răul ţin exclusiv de structura existenţei umane, că toate acestea nu au un înţeles real decît la nivelul oamenilor, numai pentru aceştia există ca stare conştientă şi numai ei pot lupta pentru promovarea binelui şi anularea răului.

Literatura fiind o manifestare de viaţă a oamenilor nu are nici ea alte rosturi decît aceeaşi luptă eternă a omului contra răului şi în favoarea binelui, prin mijloacele ei specifice, care ţin de domeniul artei verbale. Lupta ei trebuie să se desfăşoare neapărat prin procedee estetice, altfel n-ar mai fi literatură. Sensurile ei umane, deci existenţiale, transcend însă *esteticul*. La prima analiză, cea de suprafaţă, literatura nu are altceva de făcut decît să lupte, împreună cu toate celelalte arte, împotriva *urîtului* şi pentru victoria *frumosului* în viaţa oamenilor. Nu se ajunge astfel decît pînă la *estetism*.

În ultimă analiză însă, deci la maximă adîncime posibilă, literatura are de luptat, de astă dată alături de toate sectoarele societăţii şi culturii, alături de economie, politică, drept, morală, ştiinţă, filosofie, celelalte arte etc., pentru triumful *binelui uman* împotriva *răului uman*. Numai aşa se ajunge la *umanism*, care este adevăratul *scop*. În raport cu acesta esteticul nu este decît un *mijloc*. Literatura recurge la procedeele ei specifice, de estetică verbală, pentru a ajuta omenirea să scape de *rău*, să instaureze *binele*. O activitate literară lipsită de frumuseţe nu este încă literatură. O literatură reală, care deci are însuşiri estetice, se poate pune însă deopotrivă în serviciul binelui

şi al răului. Literatura *adevărată* — axiologic adevărată — este numai cea care se găseşte în serviciul binelui sau, în termenii omului modern, în serviciul *progresului uman.*

Întrebarea pe care ne-o pune ca fapt de civilizaţie literatura din zilele noastre este foarte clară : ce anume servicii aduce omenirii, la ce serveşte ea ? Dacă în urma ei oamenii devin mai puţin răi, literatura este „pozitivă“, dacă ei devin însă mult mai buni, literatura este „superlativă“. Prima aparţine „microliteraturii“, a doua „macroliteraturii“. Aceasta este moştenirea cea mai preţioasă a omului modern de la omenirea care l-a precedat şi l-a făcut cu putinţă. Această moştenire merită nu numai să fie preluată, dar şi dezvoltată în continuare, la maximum posibil. Viitorul antropocentric răscumpără astfel trecutul teocentric.

NOTE

201 *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* revu par les membres et correspondants de la Société Française de Philosophie et publié avec leurs corrections et observations, par André Lalande, ed. nouă, Paris, P.U.F., 1962.

202 Paul Foulquier et Raymond Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique,* Paris, P.U.F., 1962.

203 E. Borne, *Le problème du mal,* ed. 4, Paris, P.U.F., p. 38.

204 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* p. 434. (apud Foulquier, op. cit., p. 464).

205 Paul Valéry, *Variété, I,* Paris, Pléiade, Gallimard, 1957.

206 P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité,* II, p. 13 (apud Foulquier, op. cit., p. 465).

207 A. H. Krappe, *La genèse des mythes,* Paris, Payot, 1938, p. 27 şi p. 32.

208 Expunem problema după Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory : A History of Theories of Culture,* London, Routledge and Kegan Paul, 1968.

209 K. Pike, *Language in Relations to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior,* vol. I, Glendale, Summer Institute of Linguistics, 1954.

210 Marvin Harris, *op. cit.,* cap. 20, Emics, Etics and the New Ethnography, p. 568—604.

211 Cf. şi W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* I, Leipzig, Teubner, 1883 (ed. nouă, 1922), *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie,* Leipzig, Teubner, 1894, *Die Entstehung*

der *Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1900 ; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, 1922 și *Soziologische Grundbegriffe*, ed. 2, Tübingen, Mohr, 1966 ; Eduard Spranger, *Lebensformen : Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Halle, Niemeyer, 1914 (ed. 3, 1922) ; Lucian Blaga, *Fenomenul originar*, București, Fundația Culturală, f.a. ; G. Gusdorf, *Introduction aux sciences humaines*, Paris, 1960 ; Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen, Mohr, 1967 ; Julien Freund, *Les théories des sciences humaines* (cit. supra). Vezi și lucrarea noastră mai veche : *Realitatea socială : Încercare de ontologie regională* (teză de doctorat), București, I.S.R., 1935.

212 Marx-Engels, Ideologia germană, în *Opere*, vol. 2, București, Editura Politică, 1958, p. 27.

213 V. I. Lenin, Materialism și empiriocriticism, în *Opere*, vol. 18, București, Editura Politică, 1963, p. 63 și p. 339. Vezi și S. L. Rubinstein, *Existență și conștiință : Despre locul psihicului în conexiunea universală a fenomenelor lumii materiale*, trad. din l. rusă, București, Editura Științifică, 1960.

214 De ex. lucrările de „psihologie experimentală" sau cele de „psihofiziologie", care ignoră deopotrivă *factorii sociali* și pe cei *culturali*. Vezi pentru o analiză temeinică a situației în Vasile Pavelcu, *Drama psihologiei : Eseu asupra dezvoltării psihologiei ca știință*, ed. 2, București, E.D.P., 1972, iar pentru o poziție justă, Nicolae Mărgineanu, *Condiția umană : Aspectul ei bio-psihosocial și cultural*, București, Editura Științifică, 1973.

215 Vezi A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, Payot, 1930 p. 11.

216 Bernard S. Myers, *Art and Civilization* (cit. supra), p. 9.

217 Folosim ed. 4, Paris, Alcan, 1935.

218 Vezi bibliografia de la nota 163.

219 L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, ed. 4, Paris, Alcan, 1935, p. XV.

220 Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. XVI.

221 Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 20—21. Cf. și R. P. Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, Bloud et Gay, 1932, în special cap. La littérature des negrilles ; Henri A. Junod, *Moeurs et coutumes des Bantous : La vie d'une tribu sud-africaine*, 2 vol., Paris, Payot, 1936, mai ales *V. Vie littéraire et artistique*.

222 B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, New York, Dutton, 1922, p. 299—300.

223 Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive* (cit. supra), p. XLII.

224 Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. XLII—XLIII.

225 Apud Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. XLII, nota 1.

226 B. Malinowski, *op. cit.*, p. 300—302 și 305.

227 B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York, Dutton, 1926, p. 21.

228 Cf. și K. Th. Preuss, *Religionen der Naturvölker*, Leipzig, Teubner, 1904, Der Ursprung der Religion und Kunst, în rev. *Globus*, 86—88,

1904—1905, *Der Unterbau des Dramas, Leipzig,* Teubner, 1927 ; William Ridgeway, The Drama and Dramatic Dances of Non-European Races, in *Special Reference to the Origin of Greek Tragedy,* Cambridge University Press, 1915 ; Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie,* Paris, Payot, 1967.

229 Lévy-Bruhl, *op. cit.,* p. 75—76.

230 Lévy-Bruhl, *op. cit.,* p. 114—116.

231 Lévy-Bruhl, *op. cit.,* p. 122.

232 Cf. şi V. I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic,* trad. Radu Nicolau, Bucureşti, Editura Univers, 1973.

233 Lévy-Bruhl, *op. cit.,* p. 318—319.

234 Cf. şi W. James, *L'expérience religieuse,* trad. Abauzit, Paris, Alcan, et Genève, Kundig, 1906 ; A. Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme,* Paris, Alcan, 1908 şi *La réligion et la foi,* Paris, Alcan, 1922 ; J. H. Leuba, *La psychologie des phénomènes religieux,* trad. L. Cons, Paris, Alcan, 1914 ; G. Belot, *Le sentiment social, le sentiment religieux, le sentiment moral,* în G. Dumas, red., *Traité de psychologie,* vol. 2, Paris, Alcan, 1923, p. 252 şi urm. ; M. Halbwachs, *Les origines du sentiment religieux,* Paris, Stock, 1925 ; F. C. Bartlett, *Psychology and Primitive Culture,* Cambridge University Press, 1923.

235 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane,* Paris, Gallimard, 1965, p. 13—14.

236 M. Eliade, *op. cit.,* p. 15—16.

237 M. Eliade, *op. cit.,* p. 18.

238 M. Eliade, op. *cit.,* p. 17.

239 Mircea Eliade, *Aspects du mythe,* Paris, Gallimard, 1963. Cf. de acelaşi : *Traité d'histoire des religions,* ed. nouă, Paris, Payot, 1966, *Le mythe de l'éternel retour,* Paris, Gallimard, 1949 (ed. nouă, 1969), *Le shamanisme et les techniques archaïques de l'extase,* Paris, Payot, 1951 (ed. 2, 1968), *Images et symboles,* Paris, Gallimard, 1952, *Mythes, rêves et mystères,* Paris, Gallimard, 1957, *Naissance mystique,* Paris, Gallimard, 1957, *From Primitives to Zen,* New York, Harper — Row, 1967, *La nostalgie des origines,* Paris, Gallimard, 1970, *De Zalmoxis à Gengis-Khan : Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale,* Paris, Payot, 1970, etc.

240 Mircea Eliade, *Aspects du mythe* (cit. supra), p. 15.

241 Cf. numai cu titlu de exemplu N. Berdiaeff, *Un nouveau moyen-âge,* Paris, 1929.

242 Cf. Pierre Daco, *Les prodigieuses victoires de la psychologie moderne,* Paris, Gérard et Co., 1960 şi *Les triomphes de la psychanalyse,* Paris, Gérard et Co., 1965, Cf. şi J. Laplanche et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* Paris, P.U.F., 1967. Pentru perspectiva psihanalitică în antropologie, adeseori valoroasă, vezi G. Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology : Culture, Personality and the Unconscious,* New York, International University Press, 1950.

243 Cf. numai cu titlu de exemplu A. Desqueyrat, *Le civilisé peut-il croire ?,* Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

[244] M. Eliade, *Le sacré et le profane* (cit. supra), p. 172.
[245] M. Eliade, *op. cit.*, p. 172—173.
[246] M. Eliade, *op. cit.*, p. 180—181. Vezi și *Aspects du mythe* (cit. supra), cap. 8, Grandeur et décadence des mythes și cap. IX, Survivances et camouflage des mythes. Teza este justă, probabil că toți „mitologizăm" în cele mai variate probleme și de pe cele mai diferite poziții, dar, firește, nu neapărat în sens „supranaturalist". Cf. și Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, New Haven, The Yale University Press, 1964 ; M. P. Ashley Montagu, *Man's Most Dangerous Myth, the Fallacy of Race*, ed. 2, New York, Columbia University Press, 1945 ; etc. Sînt temeiuri deci să considerăm mitul ca „o dimensiune a spiritualității umane".
[247] Cf. și J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, Paris, Alcan, 1884, și *L'irréligion de l'avenir*, Paris, Alcan, 1886, dar și Alvin Toffler, *Future Shock*, New York, Random House, 1970 ; F. J. Ebling and G. W. Heath, eds. *The Future of Man*, London—New York, Academic Press, 1972.
[248] Cf. și R. M. Albérès, *Littérature, horizon 2000*, Paris, Albin Michel, 1974.
[249] A. et R. Mucchielli, *Lexique de la psychologie*, Paris, Editions Sociales Françaises, 1969, p. 136.
[250] Norbert Sillamy, *Dictionnaire de psychologie*, Paris, Larousse, 1967, p. 227. Cf. și Anna Freud, *Le Moi et les mécanismes de défense*, Paris, P.U.F., 1949. Pentru o informare succintă, dar exactă : D. Lagache, *La psychanalyse*, ed. 8, Paris, P.U.F., 1967.

8

CADRUL SOCIAL-ISTORIC

8.1. Am tratat pînă acum fenomenele sau faptele literare în formele lor elementare, embrionare, aşa cum se găsesc în perioadele primitive şi arhaice, integrate, deci încă insuficient diferenţiate, în complexul originar format de magie, religie şi mitologie. A sosit momentul metodologic să lărgim cadrul acesta imediat, direct determinant, pînă la limitele realităţii din care fac parte la rîndul lor fenomenele magico-religioase şi mitologice, adică pînă la societatea în dezvoltare, care le cuprinde, alături de alte activităţi şi produse umane, pe toate. [251]

Literatura nu este nicăieri şi niciodată numai o activitate *individuală* şi numai o activitate *de moment*, fără trecut şi fără viitor. Ea este dimpotrivă o realitate omenească desfăşurată în *societate*, iar prin structura şi autodinamismul acesteia, încadrată în *istorie*. Ea este deci totdeauna un fenomen *social-istoric*, chiar dacă, aşa cum vom vedea, nu se reduce neapărat la atît. [252]

Ce înseamnă pentru literatură lucrul acesta ?

Noi am analizat pe larg, în altă lucrare (Sociologia literaturii, 1973), problema raporturilor dintre societate şi literatură, cu stăruinţe speciale, fiind vorba de o lucrare de *sociologie*, asupra semnificaţiei pe care o are literatura pentru *societate*. Aici, în cadrul unei lucrări de antropologie, ne interesează în primul rînd semnificaţia pe care o are literatura pentru cunoaşterea şi înţelegerea *omului* şi numai pentru că acesta este o *fiinţă socială*, abordăm şi problema raporturilor lui cu societatea, dar nu în ansamblul lor, ci numai a omului ca fiinţă literară (*homo poeticus*). Adică, în termeni mai clari, ne interesează întrebarea : care este contribuţia societăţii, ca realitate istorică, la formarea şi dezvoltarea omului creator şi consumator de literatură, a omului care manifestă nevoi literare, pe care caută deci să le satisfacă cu mijloace tot literare ?

Toți cercetătorii sînt de acord că fără societate literatura n-ar exista și, mult mai mult decît atît, fără societate n-ar exista nici omul, acest „produs social-istoric“ prin excelență. [253]

Aceasta nu înseamnă însă că societatea este cea care creează literatura, că indivizii umani și-ar pierde orice însemnătate, că ei n-ar mai fi decît niște beneficiari pasivi ai unor creații societale, care s-ar ivi după mecanisme supraindividuale, adică, în ultimă analiză, non-umane, asemenea fenomenelor fizice sau chimice. Tentația aceasta a tulburat pe mulți sociologi, chiar și dintre cei mai importanți, cazul celebru al lui Emile Durkheim, întemeietorul și șeful necontestat al unei însemnate școli de specialitate, denumită „școala sociologică franceză“, care nu reprezintă însă nici pe departe activitatea franceză în acest domeniu. [254] El a încercat, în sistemul său de sociologie, să elimine ca nesemnificativ individul uman, cu biologia și psihologia lui, cu trăsăturile și aspirațiile lui personale, din cuprinsul „societății“, pentru a trata „faptele sociale“ cu maximă obiectivitate posibilă, ca „lucruri“, ca și cum ele ar mai putea fi *ceva* fără oamenii care le creează și le desfășoară. [255]

De aici critica bine meritată pe care i-a adresat-o un om de litere, Gaëtan Picon, care pune accentul, ca și noi, pe *uman* (deci nici *numai* pe individual, nici *numai* pe social): „Dacă, așa cum afirmă Durkheim, faptele sociale sînt lucruri comparabile cu fenomenele fizice sau chimice, pe care le poți studia cu toată obiectivitatea din afară, care este interesul să fii sociolog? (...) Durkheim s-a înșelat. În sociologie el a uitat pe sociolog.“ [256]

Așa se explică, probabil, și înlocuirea interesului imens pe care l-a avut lumea modernă și cercetătorii din cele mai variate domenii ale științelor umane (istorie, etnografie, drept, politică, etică, estetică, pedagogie, psihologie etc.) pentru *sociologie*, cu cel manifestat în prezent pentru *antropologie*, care, cu toate lipsurile ei încă nelichidate, se orientează constant spre *ființa umană*. [257]

Ca să înțelegem în semnificațiile lor cele mai adînci, inclusiv cele „abisale“ (în sens freudist), societatea, statul, cultura, artele, deci inclusiv *literatura*, este absolut necesar să

avem în vedere neîncetat faptul că ele sînt, mai înainte și mai presus de orice, *fenomene umane.* Aceasta nu înseamnă însă că societatea și istoria ei ar fi lipsite de importanță, ci numai că, atît societatea cît și istoria sînt realități *umane:* societate *omenească* și istorie *omenească.* Omul însuși se naște și se dezvoltă în societate, iar prin societate în istorie, dar acestea la rîndul lor se nasc și se dezvoltă în oameni și prin oameni, ca activități și produse vitale, existențiale ale acestora.

Se poate afirma și mai mult: societatea și istoria ei nu sînt *scopuri în sine,* ci simple *mijloace.* Scop în sine este numai *omul,* pentru că el singur este în același timp social și suprasocial, istoric și supraistoric. Omul nu se reduce la societatea din care face parte și nici la istoria sa socio-culturală. Existența sa, filogenetic este presocială și preistorică (în sens de istorie specific umană), ea se întinde pe linia „ascendenților“ din care „descinde“, nu numai pînă la izvoarele istoriei socio-culturale, care sînt identice cu antropogeneza, ci pînă la izvoarele vieții, la generația spontană care se confundă cu biogeneza.

Omul este un produs al istoriei sale socio-culturale numai de la zestrea sa biologică *în sus,* adică de la antropogeneză încoace, dar tot ceea ce a fost înainte de această dată constitutivă a lui, pe linia strămoșilor animali, aparține integral istoriei organice, evoluției biologice. În perspectivă darwinistă, care este și a noastră, omul este *ab origine* un animal care, datorită mai ales creierului său relativ foarte dezvoltat (în comparație cu al celorlalte animale), a început să se cultive și deci să se transforme prin propriile sale activități, ducînd mai departe prin societate și cultură, opera mai veche a naturii. Toate celelalte viețuitoare de pe pămînt sînt „făcute“ numai de natură, omul este singura ființă terestră care este *făcută* (de astă dată la propriu, nu la figurat) și de el însuși, prin cultura pe care o dezvoltă în cadrul comunităților de viață din care face parte.[258]

Este deci foarte important să știm, pentru înțelegerea și explicarea existenței umane, ce anume s-a întîmplat, eventual continuă să se întîmple cu o astfel de ființă „dublu construită“ sau „etajată“, cu un „etaj“ (cel mai vechi și deci cel de

jos) făcut de *natură*, cu alt „etaj" (cel mai nou, deci cel de sus) făcut de *cultură ?* [259] (Evident, expresiile acestea analogice n-au decît o valoare euristică nu ad litteram).

La o întrebare ca aceasta nu se pot da decît două răspunsuri verosimile : — cultura nu face decît să continue opera naturii, ea nu este decît o natură mai dezvoltată — sau cultura marchează o ruptură mai mult ori mai puţin netă în opera naturii, ea este altceva decît o natură dezvoltată şi, cel puţin în unele privinţe, ea se constituie şi operează în opoziţie sau contradicţie cu natura.

În prima ipoteză, „etajul de sus" al fiinţei umane nu este decît o prelungire ascendentă a celui „de jos", o treaptă de evoluţie a acestuia, un fel de întregire a lui. Cele „două etaje" coexistă şi se dezvoltă în perfectă armonie. [260]

În ipoteza a doua, „etajul de sus" apare ca ceva cu totul diferit („ganz andere") decît cel „de jos", uneori chiar ca o realitate opusă lui, de unde o contradicţie esenţială între cele două „etaje". Fiinţa umană le cuprinde existenţial pe amîndouă, dar nu în chip armonios, ci antagonic : ea este unitatea a două contrarii, una animalică, biologică, naturală, alta specific umană, noologică, culturală. [261]

Nu este nevoie de perspicacitate deosebită ca să ne dăm seama chiar şi numai din propria noastră experienţă de viaţă, dacă este suficient de matură şi de lucidă, că adevărul este reprezentat de această ultimă ipoteză. Omul este o fiinţă *contradictorie* şi prin aceasta profund *dramatică*, în luptă continuă nu numai cu lumea din afară (fizică şi socială), ci şi cu sine însuşi, cu propriile sale tendinţe, impulsii, dorinţe, pofte, tentaţii, înclinaţii, aspiraţii, credinţe, convingeri, valori, idealuri, concepţii. [262]

Trebuie neapărat subliniat că mentalitatea magico-religioasă şi mitologică a sesizat fenomenul în toată profunzimea lui existenţială cu mult înaintea darwinismului, dar n-a fost în situaţia de a-i stabili nici semnificaţia, nici cauzalitatea reală. Ea a crezut că drama interioară a omului purcede din conflictul inevitabil al supranaturalului cu naturalul, al lumii mitice cu lumea empirică, pe cînd în realitate ea derivă chiar

din natura umană, aşa cum s-a constituit ea în istoria vieţii şi istoria societăţii sau a culturii.[263]

Într-adevăr omul nu este acceptat de societate şi cultură aşa cum a ieşit şi continuă să iasă din „mîinile naturii". Omul primelor timpuri nu a fost numai un animal, ci şi un animal sălbatic, iar copii se nasc, pînă în zilele noastre, fără nici o excepţie, tot într-o stare de absolută sălbăticie (fără grai, fără deprinderi elementare de viaţă civilizată, fără nici un fel de cultură). Societatea nu are însă ce face cu toate aceste „sălbăticiuni", ea nu este o „junglă" şi nu poate adopta faţă de ele decît o singură atitudine: să le domesticească, să le cultive, adică să le modifice după nevoile convieţuirii, cooperării, coexistenţei[264]

După remarca făcută de Martin Heidegger, omul nu este *numai* existenţă, ci şi *coexistenţă.*[265]

De aceea omul este nevoit să-şi adapteze neîncetat *existenţa* la *coexistenţă,* aşa s-a născut cultura sau civilizaţia, iar rosturile primordiale şi perene ale acesteia sînt să cultive sau să civilizeze oamenii, să-i facă apţi pentru viaţa socio-culturală, pentru trăirea lor nu numai în *biologie,* dar şi în *noologie.*[266]

În formele lui cele mai clare, conflictul dintre „natură şi cultură", dintre „ereditate şi educaţie" (*nature and nurture*) apare în exigenţele socio-culturale — obiceiuri, moravuri, reguli, prescripţii, interdicţii, norme, canoane, legi, valori, idealuri — care cer oamenilor să se comporte altfel decît le vine lor în chip spontan, altfel decît ar proceda dacă ar fi lăsaţi de capul lor.[267]

Interdicţia universală a incestului, de exemplu, arată foarte limpede că există pretutindeni, la toţi oamenii din toate timpurile şi locurile, unele tentaţii care n-ar întîrzia să se dezlănţuie, dacă n-ar fi stăvilite expres şi sancţionate cu cea mai mare severitate posibilă (pînă la exterminare). Interdicţia aceasta nu a apărut din vreo nevoie a indivizilor, ci din nevoile societăţii şi numai pe această bază, din dezvoltarea sensibilităţii, din înnobilarea concepţiilor.[268]

Indivizii sînt desigur educaţi, socializaţi, culturalizaţi în această direcţie, iar ei internalizează sau interiorizează aceste

valori sociale, juridice, morale, spirituale etc., dar prin aceasta nu lichidează neapărat tentaţia însăşi, ci, cum spun cu bună dreptate freudiştii, doar o *refulează* în inconştient, dîndu-i acestuia un dinamism în veşnică frămîntare, gata să „explodeze" îndată ce se iveşte prilejul. [269]

Ştiinţele umane din zilele noastre acceptă tot mai puţin „psihanaliza" în formele ei primare, elaborate de S. Freud, dar în schimb recunosc tot mai făţiş mecanismul psihologic al refulării sau inhibării şi consecinţele lui extrem de complexe pentru structura existenţei umane. Omul nu are numai impulsii, tentaţii, fascinaţii *sexuale* (libidinale), [270] cum a considerat S. Freud de pe poziţiile unui psihiatru care a avut de a face mai mult cu oameni bolnavi decît sănătoşi, iar în cadrul bolilor, mai mult cu tulburări sexuale decît de altă natură.

Pe noi ne interesează însă omenirea *sănătoasă*, în condiţiile ei *normale* de viaţă, aşa cum ni le prezintă istoria, etnografia, sociologia, psihologia socială, nu clinicile psihiatrice. Problema care ni se pune este : ce se întîmplă cu omul normal în cadrul vieţii sale socio-culturale, care-i cere nu o dată să fie altfel decît îi vine lui, în chip spontan, să fie ? Cum vom vedea, întrebarea aceasta priveşte de aproape şi *literatura*, altfel am lăsa-o la o parte.

8.2. De cînd se naşte, omul e luat în primire de alţii — altfel ar fi sortit pieirii — şi începe să fie, după o expresie românească foarte grăitoare, „dădăcit", el este învăţat să facă unele lucruri care îi fac plăcere chiar de la început, dar în general este învăţat vreme destul de îndelungată ce să *nu facă* sau *să facă altfel* decît i-ar plăcea lui, să se deprindă cu spălatul, să doarmă şi să mănînce la anumite ore, să nu plîngă, să nu urle, să nu se murdărească, să nu-şi sugă degetele, să nu pretindă să fie luat în braţe etc. Bineînţeles aceste interdicţii variază de la o cultură sau civilizaţie la alta, dar nici una din ele nu a renunţat vreodată la toate. Apoi, pe măsură ce copilul creşte, este învăţat paralel ce anume trebuie să facă şi cum anume trebuie să facă, de la comportamentele cele mai simple, ca dormitul, mîncatul, îmbrăcatul, pînă la cele mai complexe, ca vorbitul, politeţa, ru-

găciunile, poeziile, cîntecele, pe care este nevoit să le învețe și să le practice. Mai tîrziu încep alte interdicții și alte reglementări, încît se poate spune fără nici o exagerare că omul este „dădăcit“ de cînd se naște pînă moare, doar că schimbă „dădacele“, mai exact mama cu învățătorii, profesorii, milițienii, legiuitorii, opinia publică etc. [271]

Același lucru se petrece și cu primitivii : nici ei nu se comportă după impulsiile lor firești, ci sînt obligați, prin diferite metode, să se conformeze unor reguli sociale prestabilite, pe care nu le pot călca decît cu prețul unor sancțiuni foarte aspre. În plus, pe măsură ce se realizează progrese importante în domeniul vieții sociale, oamenii sînt obligați să se adapteze, să le deprindă, să le practice. [272]

Ce face însă omul cu impulsiile și tendințele lui naturale, moștenite de la strămoșii săi animali sau dezvoltate în continuare după legile vieții (biologice), nu ale societății ? Evident, *le refulează*, fie în inconștient, fie în conștiință, dar fără a le mai permite o desfășurare liberă. Aici se află adevărul uman fundamental, stabilit de S. Freud, cu observația că nu este vorba numai de impulsiile sexuale, ci de orice tendință sau tentație interzisă, de orice proces prin care omul este obligat să se inhibe, să se stăpînească, să se frîneze, adică să facă *altceva* sau *altcumva* decît ar dori sau ar fi înclinat să procedeze, după pornirile sale spontane.

Limba înregistrează foarte exact această operație prin cuvinte ca *a ne înfrîna* („a ne înfrîna poftele, pornirile etc.“), ca și cum ar fi vorba de niște cai nărăvași care nu pot fi conduși decît dacă sînt prinși în frîu — și prin vorba contrară, *a ne desfrîna*, a fi *desfrînat*, adică a arunca sau scoate „frîul“ și „a ne face de cap“. Operația din urmă este însă interzisă și în consecință pedepsită, încît nu se realizează efectiv decît de către „recalcitranți“, „răzvrătiți“, „inadaptabili“, „ineducabili“ sau „needucați“. Ea indică deci un aspect negativ, deviaționist, al vieții omului în societate. În condiții „normale“ omul însă se „conformează“, el acceptă „frîul social“ și se „înfrînează“ singur, se autoinhibă, se autostăpînește.

Problema pe care și-o pun psihologii din zilele noastre este măsura în care înfrînările acestea sociale, chiar acceptate valoric de către cei în cauză, nu costă pe nimeni nimic, dacă nu cumva oamenii plătesc acest enorm avantaj de a trăi în societate și de a participa la o cultură sau civilizație cu prețul unor renunțări dureroase, al unor mutilări ale „etajului de jos", adică ale firii lui „animalice". Și, în cazul că așa se petrec lucrurile, ce înseamnă ele pentru natura umană, pentru existența oamenilor ?

Știința din zilele noastre înclină să răspundă că presiunile sociale, iar prin intermediul lor, inhibarea anumitor tendințe naturale sau spontane, interzicerea și eventual refularea lor pot avea trei urmări principale :

— individul se adaptează și-și asigură astfel un rezervor important de energie, pe care o poate folosi în alte activități, de ordinul celor îngăduite (deci prin compensație, sublimare, recanalizare etc.) ;

— individul nu se adaptează decît parțial, el nu are nici curajul să înfrunte presiunile și sancțiunile sociale, dar nici forța de a-și canaliza energiile stăvilite spre alte activități îngăduite sau dorite de comunitate, el ajunge astfel la sentimentul penibil al unui eșec care uneori poate lua forme patologice, ceea ce duce la anumite boli psihice, cum sînt de exemplu unele nevroze ;

— individul nu se adaptează și nici nu se resemnează, el intră în conflict deschis cu societatea, nu ține seama de exigențele ei, calcă normele morale și legile juridice, ajunge un deviant, un infracționist, chiar un criminal, pînă este exclus complet din societate (băgat în închisoare sau penalizat cu pedeapsa capitală). [273]

Din fericire, marea majoritate a oamenilor se pare că se adaptează pozitiv și deci se realizează social fără dificultăți speciale. Numărul bolnavilor psihici cu etiologie legată de inhibiție sau refulare este relativ mic, iar al deviantilor de la normele conviețuirii este și mai mic. Cu toate acestea, există motive să se afirme că nici un om, oricît s-ar adapta de bine, nu scapă de o anumită suferință provocată de necesitatea de a renunța la unele din tendințele sale naturale în

favoarea aspirațiilor socio-culturale. În ultimă instanță, cultura este un triumf al omului asupra lui însuși. Cu cît aspirațiile sînt mai înalte, în special mai morale, mai „curate", mai „sfinte", cu atît cîștigul noologic este mai mare iar înfrîngerea pe planul biologic, mai totală. Evident, lupta aceasta nu se încheie definitiv niciodată, nici omul cel mai perfect nu devine înger și nici omul cel mai imperfect nu devine bestie, exceptînd anumite cazuri patologice, cu totul marginale.

În termeni mitologici, omul este mai mult sau mai puțin „zeu" și în același timp mai puțin sau mai mult un „demon". Lui nu-i e dată niciuna din stările acestea în forme absolut pure, dar nici să scape cu desăvîrșire de vreuna din ele. Ceea ce s-a putut separa pe planul imaginar al mitologiei, nu se poate separa și pe planul real al antropologiei.

Pentru problema literaturii apare important faptul că unele inhibiții sau refulări creează nevoia nu numai inconștientă, dar și conștientă, a unor exprimări simbolice prin intermediul unor mijloace acceptate socio-cultural, dar pentru realități care nu pot fi însă arătate cu numele lor adevărat. [274]

Așa au apărut, cu mult înainte de poezie, figurile de stil, în special metafora și variantele ei, de care apoi poezia a profitat din plin. Se poate spune, de exemplu, chiar în biserică, „s-a împreunat cu ea", sau mai „sublimat" „a cunoscut-o pe ea", „a ieșit din pîntecele maicii sale", „i s-a văzut goliciunea" — dar nu se poate spune același lucru în termenii direcți, folosiți în graiul de toate zilele. Figuri de stil sînt și expresiile din scrierile bisericești ca : „totul e lut și cenușe", „din pămînt ne tragem și în pămînt ne întoarcem", „alungă de la tine ispitele și păcatele", „împodobește-te cu florile virtuții sau ale înțelepciunii" ș.a.m.d.

În simbolizări inconștiente, frecvente mai ales în vise, se poate ajunge la forme mult mai „alambicate", sau „sofisticate". Cel puțin după unii cercetători : munte, buzdugan, bîtă etc. înseamnă virilitate ; prăpastie, peșteră, groapă etc. feminitate. În stare trează, pentru aceleași semnificații, de pildă la noi : soarele și luna, cerul și pămîntul, vîntul și

apele, uscatul şi marea, agresiunea şi pasivitatea etc., într-o serie nesfîrşită de simboluri. Acelaşi lucru pentru putere : leu, vultur, bour, stejar, stîncă ; pentru frumuseţe : floare, stea, căprioară ; pentru prospeţime : rouă, mătase, puf. E plină limba de toate zilele de astfel de cuvinte.

Din cauza aceloraşi mecanisme psihologice au apărut, se pare, tot înaintea poeziei, şi unele nevoi de manifestare sau de exprimare cu caracter de compensare. Oameni care nu-şi pot da frîu liber instinctelor primare, impulsiilor şi tendinţelor iraţionale, reuşesc de regulă să le canalizeze în altă direcţie, dar fără a le modifica „substanţa". Cei violenţi, opriţi să se manifeste astfel, recurg la violenţe de alt gen, de exemplu la violenţe de limbaj, la imagini violente, la povestirea şi difuzarea unor întîmplări violente, ca şi cum n-ar mai avea „ochi" decît pentru fenomenele de violenţă, — în timp ce oamenii cu înclinaţii de tandreţă, devin „dulci la vorbă", „blînzi la purtare", „calzi" în raporturile cu oamenii, cu animalele, cu vegetalele, parcă ar scălda întreaga existenţă cu o tandreţă pe care nu o pot cheltui aşa cum ar fi făcut-o dacă ar fi fost lăsaţi să procedeze „după inima lor". Ne găsim, fără îndoială, la unul dintre izvoarele cele mai evidente ale literaturii, izvor care ţîşneşte şi se dezvoltă chiar în sufletul oamenilor, în viaţa lor lăuntrică, răspuns complex faţă de împrejurările specifice anumitor forme de viaţă socială.

Tot din lupta oamenilor cu împrejurările, mai ales cu cele sociale, dar şi cu cele geografice şi biologice, naşte nevoia, semnificativă şi ea pentru literatură, de a evada în ficţiune sau fantezie : de a pune în locul realităţii indezirabile, inacceptabile, dar de neînvins, o realitate pur imaginară, dar dezirabilă, acceptabilă, la îndemîna omului, indiferent de capacitatea lui de luptă. Se ajunge astfel la *fabulaţie* sau *afabulaţie,* definită uneori, nu fără adevăr, în dicţionare ca „acţiunea unei opere literare".[275] Înainte însă de această fabulaţie sau afabulaţie, care caracterizează literatura, au existat numeroase forme neliterare : ale copiilor care se văd (cu „ochii minţii") călărind prin văzduh, locuind în regiuni fermecate, căsătorindu-se cu persoane inaccesibile, — ale adulţilor care se visează (cu „ochii deschişi") scăpînd de o du-

rere (fizică sau morală) care îi apasă, răzbunîndu-se de o răutate sau nedreptate care li s-a făcut, văzîndu-se într-o situație pe care o doresc mult ș.a.m.d. Toate acestea se petrec strict mental sau verbal („am să-i arăt eu", „pun eu mîna pe el", „uite ce i-ași zice sau i-ași face"), deci pe un plan *imaginar*, exact ca în *literatură* (mai de curînd, și ca în filme), dar partea curioasă, deși foarte exactă a lucrurilor, ele au de regulă efecte ușurătoare, liniștitoare, ca și cum totul s-ar fi întîmplat cu adevărat. Nimeni nu poate trăi mereu „încărcat" sau „refulat", fiecare este nevoit să se „descarce", să se „defuleze". Nu este acesta sensul profund uman al tuturor mărturisirilor, izbucnirilor, declarațiilor, exprimărilor (*dixi et salvavi animam meam*) — neliterare, dar tot atît de bine și literare — prin care oamenii spun tot ce au de spus, arată ce au pe suflet, ce le stă pe inimă și, ca într-o adevărată revărsare, curgere în afară, tot ce le „stă în gît", „pe limbă", „pe buze", pînă, în sfîrșit, au scăpat de povară, s-au „ușurat", s-au „răcorit", adică au scăpat de tentație și mai ales de obsesie ? În acest sens fabulația nu este numai evadare, dar și purgație, *catharsis* în înțeles aristotelian și în același timp descărcare, *defulare* în sens freudian.

Este clar că dacă oamenii ar putea obține tot ceea ce doresc, ar putea să facă tot ceea ce le-ar face plăcere, dacă n-ar avea de întîmpinat nici o piedică, nici o îngrădire, fenomenele acestea nu ar fi avut nici un rost și deci n-ar fi apărut. S-a spus cu drept cuvînt că „cel care este fericit nu are istorie", el își trăiește fericirea și se lasă consumat de ea, pe cînd „cel nefericit" se frămîntă, luptă, se răzvrătește, protestează, se plînge, reclamă, povestește, strigă și deci își creează, vrînd-nevrînd, o istorie, care este cu atît mai intensă, mai dramatică și mai spectaculoasă, cu cît piedicile sînt mai mari, lupta mai eroică, succesele sau eșecurile mai răsunătoare.

„Istoria" aceasta a omului, ajunsă în stadiu verbal, constituie însă chiar *literatura*. Marea frumusețe a acesteia nu purcede numai din *cum* este înfățișată, ci mai ales din ceea ce comunică, din valoarea umană a *mesajului*. Dacă „istoria" care stă la baza „istorisirii" este mare, literatura este și

ea mare, dacă dimpotrivă, ea este mică sau neînsemnată, la fel de mică sau neînsemnată este și literatura. „Artisticitatea" sau „esteticitatea" asigură literaturii caracterul de *literatură*, fără ea n-ar fi literatură, dar ceea ce o face *mare* sau *mică* (macroliteratură sau microliteratură) este *conținutul ei uman*.

8.3. Cadrul social-istoric mai asigură literaturii și alte dimensiuni. El îi oferă mai întîi *baza economică* pe care se înalță, ca și *ocrotirea politică*, la adăpostul căreia se dezvoltă. Problema ține de domeniul materialismului istoric și al sociologiei, nu al antropologiei literare, dar ea este mult prea importantă pentru a nu ne servi cel puțin drept cadru de referință. Omul însuși ar rămîne neînțeles și neexplicat dacă s-ar pirde din vedere că mai înainte de a fi fost homo divinans, homo religiosus, homo poeticus, homo metaphysicus, sau orice altă categorie de om, a fost *homo faber*, iar pe această bază, *homo oeconomicus*. Congenitală și deci coexistentă cu acestea două din urmă nu a fost în chip necesar decît calitatea lui de *homo socialis*, de *homo sociologicus*, pentru că în afară de societate nu s-ar fi născut nici tehnica, nici economia.[276]

Problema raporturilor dintre economie și literatură depășește tematica lucrării de față — ea este dezbătută în sociologia literaturii — ceea ce trebuie însă să subliniem în perspectiva antropologiei este faptul că nu există pe de o parte un *om economic* și pe de altă parte un *om literar*, nici chiar în cadrul unor mari diviziuni ale muncii sociale, în care se ajunge la un grad foarte înaintat de specializare. Omul care creează sau consumă literatură trebuie să-și asigure mijloacele de existență materială, iar omul care desfășoară activități economice este de obicei principalul consumator de literatură și, în orice caz, cel care o sprijină material și deci îi înlesnește desfășurarea și dezvoltarea. În stadiile primare (primitive) ale literaturii însă, de obicei activitățile economice și cele literare aparțin acelorași oameni sau grupuri umane, fără o diferențiere tranșantă. S-a întîmplat atunci ceva asemănător cu ceea ce se întîmplă pînă azi în satele românești : oamenii cîntă sau povestesc în timp ce lucrează (de exemplu la șezătorile de tors sau de furcă) sau, ceea ce tot acolo vine,

lucrează în timp ce cîntă sau povestesc (de exemplu desfac porumb, cioplesc în lemn, croşetează, brodează).

Cele două activităţi se desfăşoară însă şi separat, ele nu sînt legate structural, nu se presupun cu necesitate una pe alta, cum ar fi, în cazul raporturilor dintre tehnică şi economie sau dintre limbă şi literatură. Faptul acesta este o dovadă clară că ele izvorăsc din nevoi diferite şi deci reprezintă planuri distincte ale existenţei umane. În termeni foarte generali, se spune că economia satisface nevoi materiale, mai exact biologice, ale oamenilor, pe cînd literatura unele nevoi spirituale, deci psihologice, culturologice, noologice. Rămîne însă faptul — pentru antropologie fundamental — că cele două categorii de nevoi şi deci cele două activităţi menite să le satisfacă aparţin unei singure fiinţe, încît existenţial ele nu pot fi separate şi nici înţelese sau explicate independent una de alta.

La nivelul unor societăţi puternic diferenţiate se poate vorbi foarte bine de o activitate literară depusă de scriitori, critici, editori, redactori, bibliotecari, cititori etc., ca şi cum ar fi desprinse de celelate activităţi ale oamenilor, fără ca lucrul acesta să fie adevărat, după cum se poate tot numai prin abstractizări metodologice, să se vorbească de o activitate economică depusă de agricultori, tractorişti, muncitori industriali, ingineri, comercianţi etc. În societăţile mai puţin diferenţiate sau încă nediferenţiate, lucrul acesta nu mai este cu putinţă. De astă dată aceiaşi oameni fac de toate, ca gospodinele noastre: ei desfăşoară deopotrivă şi activităţile economice şi cele literare, chiar dacă în „dozaje" diferite („mai mult sau mai puţin").

La nivelul de analiză care ne interesează pe noi, adică cel antropologic, lucrurile se prezintă şi mai pregnant: fiecare om, în măsura în care este om, desfăşoară, sub diferite forme, atît unele activităţi economice, cît şi unele activităţi literare. Tot ceea ce se poate spune este că, pe măsură ce societatea se dezvoltă şi se diferenţiază, unii oameni desfăşoară o activitate preponderent economică, iar alţii una preponderent literară, fără a putea însă renunţa complet la vreuna din ele. Ceea ce ne interesează pe noi, aşadar tot în perspectiva an-

tropologiei, este modul în care *coexistă* aceste două activităţi înlăuntrul uneia şi aceleiaşi fiinţe, care le trăieşte şi le desfăşoară efectiv pe amîndouă.

Nevoile economice şi literare aparţin aceluiaşi organism uman, dar ele se situează, după comparaţia folosită mai înainte, la „etaje" diferite ale existenţei umane, cele economice la „etajul de jos", de origine şi natură animală ; cele literare la „etajul de sus", de origine şi natură specific umană sau culturală. Cele două „etaje" fac însă „casă" împreună, de aceea nevoile economice ale oamenilor depăşesc nevoile biologice ale animalelor, ele se culturalizează, se spiritualizează sub influenţa directă şi continuă a „etajului de sus". Omul mănîncă de exemplu carne, ca şi animalele carnivore, dar el n-o mai consumă crudă, ci fiartă, friptă, prăjită, asezonată, garnisită, aşezată în oale, castroane, tăvi, farfurii, mînuită cu lingura, furculiţa, cuţitul ş.a.m.d. Cu cît omul este mai civilizat, cu atît distanţa dintre el şi animale este mai mare, chiar şi în domeniile de origine şi natură animală.

Cu atît mai mult influenţează „etajul de jos", cel „material", pe cel „de sus", pe cel „spiritual", din care face parte şi *literatura*. Fiind activitatea aceleiaşi fiinţe care desfăşoară şi economia, literatura este înrîurită neîncetat de toate celelalte activităţi ale omului, dar în primul rînd de cele *economice*. De ce „în primul rînd" ? Pentru că şi cea mai sumară analiză ne arată că activităţile omului nu sînt pentru el de aceeaşi importanţă existenţială. Unele sînt mai presante, mai urgente, chiar indispensabile vieţuirii şi supravieţuirii, pe cînd altele sînt mai puţin presante, mai puţin urgente, oarecum facultative şi, în anumite condiţii foarte grele de viaţă, chiar superflue, de domeniul „luxului" sau al „capriciului". Un om poate trăi „mult şi bine" fără literatură, el ar fi „o brută", un „troglodit", un „animal", dar sigur este că ar trăi, pe cînd fără hrană (mîncare şi băutură) el n-ar rezista decît cîteva zile, cel mult cîteva săptămîni. Acesta este raportul real, necamuflat şi neidealizat, între economie şi literatură. Prima ne asigură viaţa, deci însăşi existenţa, pe cînd a doua dă vieţii mai multă consistenţă, înălţime, frumuseţe, semnificaţie, sau, fiind vorba de „etajul de sus", mai multă

coloratură specific umană (culturală). Una ne asigură existența *biologică*, cealaltă contribuie la dezvoltarea existenței noastre *noologice*.

De aici *paradoxul* tuturor marilor civilizații: oamenii luptă să-și asigure toate mijloacele de trai cît mai plenar cu putință, pentru că știu foarte bine că fără ele nu s-ar putea menține în viață, dar apreciază axiologic incomparabil mai mult activitățile spirituale (filosofia, știința, morala, artele, religia), care le dă în plus sentimentul superiorității lor spirituale. Omul se bazează pe „etajul" lui „de jos", dar nu este „încîntat" de viață, de propria lui existență, decît în momentul în care o poate desfășura în același timp și cît mai mult sau mai intens, la „etajul de sus". Ca să folosim o altă imagine: economia se găsește la „rădăcinile" existenței umane, pe cînd literatura constituie, împreună cu toate celelalte arte, o înflorire exuberantă — de forme, culori și parfumuri — a aceleiași existențe umane.

La nivel economic, omul *trăiește*, iar dacă el este ridicat, *trăiește îmbelșugat* (ca în „era abundenței" sau a „opulenței", preconizată de unii teoreticieni occidentali), pe cînd la nivel *literar* (în genere: artistic), omul *trăiește frumos*, iar dacă nivelul acesta este foarte ridicat, el *trăiește splendid*, într-o lume plină de sens, încărcată cu cele mai înalte valori omenești.

Axiologia nu desființează însă ontologia: economia rămîne pentru om o activitate de *primă necesitate* (ca pîinea, carnea, laptele, uleiul, zahărul), iar literatura o activitate oarecum de *lux* (ca prăjiturile, bijuteriile, florile).

Din raportul acesta ontologic decurg cîteva consecințe foarte precise:

— oamenii sînt nevoiți să-și asigure prima dată existența materială și abia pe urmă să se preocupe de existența lor spirituală, — cea din urmă depinde deci direct de cea dintîi;

— activitățile economice, avînd în viața oamenilor o pondere mult mai mare decît cele literare, determină dinspre „bază" spre „suprastructură" nu numai existența acestora, dar în mare parte și natura lor, — activitățile literare ale

triburilor de vînători sînt diferite de ale agricultorilor, ale acestora de ale meşteşugarilor din centrele urbane ş.a.m.d. ;

— activităţile economice fiind mai puternice, mai solide şi mai permanente, îşi „anexează" adeseori activităţile literare, în sensul că le „finanţează", le „organizează", le „comandă", pe cînd procesul invers nu s-a petrecut nicăieri şi niciodată în istorie.

Se pot face afirmaţii asemănătoare despre *politică,* în special despre *stat.* Este un fapt bine cunoscut că marile literaturi au apărut exclusiv în cuprinsul marilor civilizaţii, ca părţi integrante ale acestora, iar marile civilizaţii nu s-au putut dezvolta decît la adăpostul unor puternice organizaţii politice (cetăţi, regate, republici, imperii), care le-au stimulat, le-au sprijinit şi le-au ocrotit. Cele mai strălucite epoci din cultura omenirii poartă simbolic, dar nu fără adevăr, numele conducătorilor politici ai vremii : epoca lui Pericle, epoca lui August, epoca lui Carol cel Mare, epoca elisabetană, epoca lui Ludovic al XIV-lea, epoca lui Friedrich cel Mare, epoca victoriană etc. [277]

Şi din nou, ca şi în cazul economiei, la nivel antropologic, activităţile politice şi literare aparţin aceloraşi oameni, în diferite proporţii sau dozaje. Nu există om politic fără nici o preocupare literară, nici om de litere fără nici o preocupare politică (pozitivă sau negativă, dar politică). După definiţia bine cunoscută a lui V. I. Lenin, politica nu este însă decît „expresia concentrată a economicului", ea are deci în raport cu literatura aceeaşi situaţie privilegiată ca şi economia. Dacă n-ar desfăşura nici o activitate politică, o societate, oricare ar fi ea, s-ar dezorganiza, ar deveni incapabilă să desfăşoare activităţi economice mai dezvoltate (care cer cooperare, coordonare, conducere, securitate), iar drept consecinţă directă, ea n-ar mai fi în stare să dezvolte şi nici cel puţin să susţină civilizaţia, deci nici literatura.

Ca orice formă de conştiinţă socială, cel puţin marea literatură apare şi înfloreşte numai în societăţile în care există o bază economică solidă şi un cadru politic viguros, încolo ea este redusă inevitabil la starea de simplu *folclor literar.*

Probabil că *Miorița*, cu toată frumusețea ei excepțională, poate să apară în orice comunitate de viață intensă, cu condiția prezenței unui geniu poetic, pe cînd *Divina comedie* dantescă sau *Faust* goetheean nu sînt posibile decît în societăți bine structurate, cu o economie dezvoltată și organizate în state ocrotitoare și luminate (dovadă că Dante însuși a fost exilat din Florența natală și s-a realizat datorită unei „municipalități" mai avansate, la Ravena, iar Goethe a fost el însuși ministru).

8.4. Cadrul social-istoric nu asigură literaturii numai un „suport" *economic*, fără de care ar rămîne „în vînt", și o „carapace" *politică*, fără de care ar fi expusă tuturor vicisitudinilor, dar îi oferă și o bună parte din motivele de inspirație. Autorul literar face parte el însuși dintr-o comunitate, dintr-o societate, vorbește și creează în limba acelei comunități. Mai mult decît atît, el este un creator de literatură după normele, gusturile și exigențele aceleiași comunități, care sînt în general și ale lui ; el activează după canoanele literare ale societății respective. Cu alte cuvinte, el nu face literatura pe care o vrea, după concepțiile sale strict personale, pe care de altfel nu le are, ci se încadrează mai mult sau mai puțin original, în literatura existentă a unei societăți și epoci date, continuînd pe alții, aducînd — cînd poate și unde se poate, dar mai ales dacă i se îngăduie — un aport inedit și pregătind în același timp creațiile altora, care poate încă nici nu s-au născut.

Creatorul literar face parte dintr-un lanț nesfîrșit de creatori literari și preliterari, care începe încă din primele timpuri ale antropogenezei și se va sfîrși, probabil, deodată cu omenirea.

Dacă se înțelege exact adevărul acesta, valabil dealtfel pentru toate creațiile umane, ne dăm seama fără greutate cît de mult sîntem tributari istoriei sociale, pînă și în aspectele cele mai simple ale acțiunilor, simțirilor și gîndirilor noastre.[278]

Orice creator literar, oricît de neînsemnat, este integrat în societate, dar în istorie nu se integrează decît cei foarte mari, care se angajează cu întreaga lor capacitate de creație

în eforturile și luptele pentru progres ale societății din care fac parte, devenind astfel „purtătorii de cuvînt", „exponenții", „reprezentanții" ei pe plan literar. Creatorii literari ai tuturor vremurilor, încă din fazele primitive, din culturile tribale, și-au asumat sau li s-au atribuit importante funcții sociale, fie că au fost șamani, magicieni, vizionari, profeți, sacerdoți, rapsozi, aezi, barzi, trubaduri, fie că, în urma unei specializări tot mai accentuate, au rămas exclusiv poeți, povestitori, dramaturgi, nuveliști, romancieri. De aici o legătură adîncă, structurală și funcțională a creatorilor literari cu societatea, cu cadrul lor social-istoric de viață. Activitatea lor literară este legată cu mii de fire, unele vizibile, altele invizibile, de societate și istorie, fără de care ea nici n-ar exista și nici nu ar avea vreo semnificație mai înaltă.

Ar fi însă o naivitate de neadmis să ne imaginăm că literatura ar fi o activitate *societală*, adică a societății ca atare sau a diferitelor organizații și instituții (substructuri sau subsisteme) din lăuntrul ei. Literatura este în primul rînd o activitate a *oamenilor*, adresată tot oamenilor — oameni însă care trăiesc în societate, își făuresc o istorie și se realizează astfel existențial pe ei înșiși. Nu societatea sau istoria se realizează prin mijlocirea oamenilor, ci oamenii sînt cei care se realizează prin intermediul societății și al istoriei.

Acesta este motivul pentru care literatura exprimă totdeauna în chip absolut necesar, ca o lege fundamentală a ei, în primul rînd pe *oameni* și numai în măsura în care aceștia se integrează în societate și istorie, le exprimă, cu o variabilitate indefinită, și pe ele. Așa se explică enorma capacitate de persistență și răspîndire a literaturii, mai exact a unora din operele literare: cu cît exprimă mai profund omenirea, omul ca atare, cu frămîntările, durerile, aspirațiile și bucuriile sale umane, cu atît sînt receptate de un număr mai mare de oameni, din toate vremurile și din toate părțile lumii.

Ca să înțelegem exact, pînă la nivel de trăire și participare, faimosul scut al lui Ahile, avem nevoie de o întreagă pregătire de „arheologie clasică", dar ca să înțelegem iubirea lui pentru Briseis, durerea pricinuită de pierderea ei,

mîndria lui rănită, furia împotriva nedreptăţii care i s-a făcut, retragerea din luptă în semn de protest, revenirea vijelioasă ca să răzbune moartea lui Patrocle, n-avem nevoie decît de propria noastră prezenţă, de sensibilitatea noastră umană, de capacitatea de a trăi şi retrăi ceea ce trăiesc alţii, de a-i înţelege, compătimi, simpatiza , empatiza etc. Ca să ne dăm seama, la nivelul mentalităţii ştiinţifice de azi, ce se întîmplă cu „Luceafărul" lui Eminescu, presupunînd că l-am trata într-adevăr ca luceafăr, ne trebuie un efort adeseori peste puterile noastre mentale, dar dacă-l privim ca pe un simplu simbol al unui om care coboară la trepte inferioare de iubire şi se îndreaptă cu fatalitate spre cele mai amare decepţii, sufletul ni se deschide de la sine şi înţelegem totul cu nespusă durere, ca şi cum ni s-ar fi întîmplat chiar nouă.

Fără îndoială că există societate, există cultură, există istorie şi ele îşi pun pecetea pe toate treburile omeneşti, dar mai presus de ele există *oamenii* şi capacitatea lor de a intra în relaţii umane cu alţii, de a realiza împreună nu numai comunităţi de viaţă, ci şi comuniuni axiologice. Literatura operează la toate aceste nivele, dar formele ei cele mai autentice pătrund pînă în esenţa umană, ele sînt mai înainte şi mai presus de orice : *omeneşti*.

Ce ar mai însemna pentru noi, cei de azi, Don Quijote al lui Cervantes, dacă n-ar fi decît o epopee amară a destrămării unei lumi cavalereşti ? Opera aceasta ne tulbură însă fără „drept de apel" îndată ce ne dăm seama că simbolismul ei extravagant ne priveşte chiar pe noi, pe fiecare dintre noi, sub dubla noastră calitate de oameni ai pămîntului (Sancho Panza) şi oameni ai ...morilor de vînt (cavalerul feţei întristate în persoană). Fiecare din noi sîntem cînd unul, cînd celălalt din cele două personaje principale, chiar amîndouă deodată, fără să putem alunga „fluturii" din cauza „pîntecelui" şi nici „pîntecele" din cauza „fluturilor". Şi astfel trăim mai departe, cînd în vis, cînd în realitate, înţelegînd mai bine după ce am citit capodopera lui Cervantes că aceasta este chiar „condiţia umană".

Din aceleași cauze este *mare* Dostoievski, el ne face să înțelegem, pînă la semnificații abisale, de prăpastie fără fund, că nu există îngeri fără o față de diavol și nici diavoli fără o față de înger, că virtutea nu este decît reversul păcatului și invers, iar noi, oamenii, sîntem, ca și „modelele" acestea imaginare, deopotrivă îngeri și diavoli, existență care pendulează între bine și rău, cumpănă care nu încetează decît deodată cu viața. El ne ajută să înțelegem pînă la străfunduri problema existențială a omului : acesta este om numai în măsura în care se străduiește și luptă din răsputeri ca să fie *om*, dacă renunță la luptă sau se lasă să cadă, nu mai are nici o oprire, el se prăbușește pînă devine *neom*.

Nu credem că este lipsit de semnificație pentru esența umană a literaturii faptul unanim recunoscut că operele literare de maximă persistență și difuziune sînt basmele și capodoperele literaturii universale, adică unul din genurile „minore", altul din genurile „majore" de literatură. După noi nu există altă explicație posibilă decît gradul lor foarte ridicat de *umanitate*. Basmele au fost create la un nivel de dezvoltare a omenirii în care oamenii se asemănau extrem de mult unii cu alții, pur și simplu pentru că societatea, cultura și istoria încă nu i-au diferențiat. Capodoperele literaturii universale au apărut, dimpotrivă, la un nivel de dezvoltare atît de mare al unora dintre oameni, încît ei au reușit să depășească diferențele sociale, culturale și istorice, pentru a se adresa oamenilor în general, pentru a crea o literatură valabilă pentru întreaga omenire. Primele vorbesc oamenilor pentru că purced oarecum dinainte de „istorie", dintr-o relație de la om la om, la nivel de *specie*, celelalte pentru că s-au ridicat deasupra „istoriei", tot la o relație de la om la om, dar de astă dată la nivelul *umanității*, al unor valori universal umane, al unei conștiințe clare a existenței umane nu numai ca personalitate sau numai ca trib, cetate, popor, națiune, ci și ca totalitate, ca *omenire*.

Cadrul social-istoric integrează deci literatura în societate, cultură și istorie, făcînd-o astfel socială, culturală și istorică, dar în același timp o ajută, prin creatorii literari cei mai de seamă, să depășească acest cadru și să se înalțe

pînă la planurile umane cele mai pure, în care oamenii se adresează oamenilor ca *oameni* şi-şi împărtăşesc unii altora ceea ce au mai *omenesc*. De aici caracterul *proteic* al literaturii, capacitatea ei de a fi „tuturora de toate". Ea serveşte oamenilor pentru a se exprima pe ei înşişi, în ceea ce au mai intim, mai personal, dar şi condiţiile de viaţă din care fac parte, în ceea ce au ei comun cu oamenii din cuprinsul acestora şi, în fine, să se exprime ca oameni în ceea ce au ei asemănător sau identic cu toţi oamenii. [280]

8.5. Ultima contribuţie a cadrului social-istoric la apariţia, formarea şi dezvoltarea literaturii, pe care considerăm util să o mai menţionăm, este asigurarea păstrării, difuzării (în spaţiu) şi transmiterii (în timp) a ei.

Chiar în ipoteza, evident neîntemeiată, că un creator literar ar face literatură din nimic, fără a datora ceva predecesorilor şi contemporanilor, literatura nu s-ar putea constitui *ca atare* fără concursul unui cadru social-istoric.

Literatura nu este o colecţie de opere, oricît ar fi ele de geniale, ci un complex de activităţi şi relaţii sociale ivite între oameni din cauza lor, pînă sînt produse, după ce-au fost produse, după ce se produc altele ş.a.m.d, care la rîndul lor se constituie foarte de timpuriu ca „totalităţi" sau „structuri" cu numeroase însuşiri care nu derivă din suma operelor şi nici nu se reduc la ele. (Să ne gîndim la pădure, care nu este numai suma copacilor din cuprinsul ei, sau la mare, care nu este suma unor stropi de apă devenite, după expresia lui Eminescu, potop).

Cele cîteva mii sau sute de mii de opere literare ale unui popor sau ale unei ţări, aşa cum se găsesc de exemplu depozitate într-o mare bibliotecă, nu cuprind şi pe cei care le-au creat, le-au scris, tipărit, editat, procurat etc., nici pe cei care le citesc, le judecă, le interpretează, le triază, le ierarhizează, le recomandă, le interzic, le predau în şcoli, le imită sau le urmează cu noi creaţii.

Literatura *reală*, adică *vie*, „trăitoare şi trăită", cuprinde însă, pe lîngă opere, şi realităţile menţionate, ca şi altele abia sugerate. Din activităţile şi relaţiile sociale, extrem de numeroase, variate şi complexe, desfăşurate nu numai sincronic

(într-o epocă literară dată), ci și diacronic (în întreaga istorie a literaturii respective), apar. adevărate *structuri socio-literare* în continuă mișcare și dezvoltare, așadar adevărate *procese socio-literare*, care durează atîta timp cît există o populație umană care cultivă și dezvoltă acea literatură, o trăiește și îi dă viață.

O operă literară poate să zacă în rafturile unei biblioteci, ca orice obiect neînsuflețit, ea nu învie și nu capătă semnificații umane decît sub ochii celor care *o citesc*, și nu numai atît, o citesc și *o trăiesc* ca pe o operă literară. Dacă o citesc, de exemplu, ca să învețe o limbă sau să culeagă anumite informații științifice, opera literară continuă să „dormiteze". nu numai în rafturile bibliotecilor, dar și sub ochii cititorilor, fără a-i „trezi" și a-și „manifesta" esența ei literară („literaritatea").

Dar dacă o operă literară este „vie", nu în sine, ci prin cei care o „trăiesc", întreaga „viață" a literaturii depinde de cei care o fac „trăitoare" : ei sînt cei care tranformă „colecția" sau „grămada" de opere literare din „obiecte moarte" în „ființe vii" și tot ei sînt cei care le dau o formă, o structură, o conformație, o configurație („eine Gestalt"). Iar aceștia, trăind la rîndul lor într-un cadru social-istoric (într-o societate istoric constituită și istoric existentă), dau literaturii o configurație de același gen. Ei scot din „haos" și așază sau rînduiesc în „cosmos" operele literare acumulate pînă la un moment dat nu numai după o *logică literară*, probabil reală, dar greu de sesizat și de definit, ci mai ales după o *logică istorică*, expresie directă a oamenilor, a societății și a civilizației din fiecare stadiu de dezvoltare social-istorică.

Oamenii, societățile și civilizațiile agrare configurează literatura altfel decît cele vînătorești, iar cele mai evoluate, de esență industrială, folosesc criterii diferite față de amîndouă. E suficient să ne gîndim la perioadele anterioare apariției scrisului : literatura era strict orală și ea depindea exclusiv de memoria și bunăvoința oamenilor, dacă aceștia o uitau, ea pierea pentru totdeauna, dacă o modificau, ea rămînea modificată, fără drum de întoarcere.

Cu apariţia scrisului se încheagă un alt sistem de structurare a literaturii. Alături de oamenii care o creează sau o consumă, deci o trăiesc în adevăratul înţeles al cuvîntului şi o fac trăitoare, apar cei care consemnează în scris, transcriu, copiază, corectează operele literare (scribii, copiştii, diecii), cei care le citesc, le studiază, le interpretează, le evaluează, le clasează, le ierarhizează, adică grămăticii, retorii, poeticienii etc., care mai mult le gîndesc, decît le trăiesc. Din clipa aceea apar *două literaturi* : una *orală*, a maselor populare, alta *scrisă*, a elitelor intelectuale, de unde numele lor de literatură poporană şi literatură cultă. Literatura manuscrisă rămîne vrînd-nevrînd o activitate a ştiutorilor de carte, iar numărul acestora a fost, pînă de curînd (acum două-trei veacuri), foarte mic. Din cauza aceasta literatura cultă nu era neapărat esoterică, dar se limita la unele cercuri sociale foarte restrînse.

Tiparul a marcat o nouă etapă în configurarea literaturii : cartea literară are altă soartă decît manuscrisele literare. Ea apare în tiraje tot mai mari, se răspîndeşte pretutindeni, se transmite generaţie după generaţie, fără a se mai distruge sau a se mai pierde. Important este însă că literatura tipărită se întoarce din nou la mase, dar masele nu mai sînt cele de altădată, „analfabete", ci mase noi, şcolite, instruite, cultivate. Noua configurare a literaturii n-o mai fac învăţaţii, în orice caz nu învăţaţii singuri, ci cititorii. Succesul de librărie, de exemplu, echivalează cu succesul literar, uneori spre „scandalizarea" criticilor literari (cum s-a întîmplat, de exemplu, nu de mult, cu *Love Story* a lui Erich Segal).

Deci nu numai cadrul social-istoric ca atare influenţează literatura, ci şi *tehnica* de consemnare, păstrare, multiplicare şi răspîndire (scrisul, biblioteca, tiparul, poşta etc.).

Dacă ne-am propune să facem o istorie mondială a literaturii, în ansamblul ei, de la începuturi pînă în zilele noastre, am avea surpriza să constatăm că nu ştim — şi, ce e mai grav, nu putem să aflăm — nimic precis despre cei aproximativ 80 de mii de ani de civilizaţie orală ai lui *homo sapiens*, din care ni s-au păstrat unele vestigii materiale, dar

nu s-au conservat și creațiile orale. Totuși arheologia literară reconstituie, cu oarecare șanse de adevăr, o parte din literatura primitivă și arhaică din supraviețuirile consemnate în epocile ulterioare și din activitățile literare ale unor populații aflate în stadii culturale similare cu cele din trecutul mai îndepărtat al omenirii.

Ne dăm seama însă că literatura aceasta a trebuit să fie mult mai vastă, ea însă s-a pierdut fără urme, deodată cu triburile care au produs-o și au cultivat-o, cu limbile în care a fost compusă. Excepție au făcut numai creațiile literare preluate de alte popoare, care au avut apoi șansa de a se încadra în civilizațiile scrise sau să dăinuiască pînă în zilele noastre în forme orale. Popoarele acestea au produs însă, la rîndul lor, alte literaturi sau le-au dezvoltat după principii noi pe cele anterioare, fără a se putea preciza totdeauna ce este „arhaic" și ce este „nou" în operele lor literare.

Lucrurile nu stau mult mai bine cu literatura manuscrisă. Pe de o parte aceasta nu datează decît de cîteva mii de ani, dar ceea ce este mult mai grav, ea nu s-a păstrat decît într-o foarte mică parte. Probabil că unele din capodoperele acestei perioade au reușit să ajungă pînă la noi datorită tocmai valorii lor excepționale și deci interesului permanent pe care l-au putut stîrni la unii cărturari din generațiile care s-au perindat după crearea lor, dar este absolut sigur că majoritatea operelor literare de acest gen s-au pierdut fără posibilitatea de a mai fi recuperate. Cum am mai spus, abia tiparul a îngăduit fenomenul invers, al conservării în marea lor majoritate a operelor literare, dar să nu pierdem din vedere că tiparul nu datează decît de cîteva secole, iar tipărirea masivă a operelor literare de și mai puțin timp.

În orice caz, tehnica mașinistă a determinat, fără nici o posibilitate de îndoială, o nouă *structură* și, mai mult decît atît, un nou *destin istoric* pentru întreaga literatură.

Să amintim și faptul că, în această perioadă, literatura orală însăși a fost culeasă și tipărită, scoasă astfel din circuitul ei oral, fluid și imprevizibil, transpusă într-un nou circuit, fix și nemodificabil.

Fapt de civilizație prin excelență, tehnica a marcat o nouă eră nu numai în dezvoltarea societății, dar și a civilizației în

general, iar în cadrul acesteia, a literaturii, deşi în aparenţă între ea şi tehnică nu există nici un fel de „congenialitate" sau „consubstanţialitate".

Dacă nu pierdem din vedere nici apariţia radio-televiziunii, a fonogramelor, a discurilor şi a magnetofonului, care, deşi nu datează decît de cîteva decenii, influenţează şi mai adînc, dinspre tehnică, dezvoltarea, răspîndirea şi mai ales trăirea literaturii, ne dăm şi mai bine seama de importanţa contextului socio-cultural în care apare şi evoluează orice literatură, dar mai ales literatura din zilele noastre.

Am putea merge fără greutate mult mai departe în determinarea relaţiilor organice, structural-funcţionale, ale literaturii cu întregul complex socio-cultural sau civilizatoric din care face parte, dar n-am obţine decît o detaliere a ideilor fundamentale subliniate mai sus.

Pentru preocupările propriu-zise ale antropologiei literare este necesar însă să arătăm mai explicit cum s-a desprins din matca originară, formată de complexul cultural magie-religie-mitologie, literatura ca artă verbală autonomă, aşa cum există ea în zilele noastre, mai ales de la Renaştere încoace. Problema merită un capitol special.

NOTE

[251] Cf. şi L. Febvre, M. Mauss et al., *Civilisation : Le mot et l'idée*, Paris, Alcan, 1930 ; G. Gurvitch, red., *Traité de sociologie*, 2 vol., ed. 2, Paris, P.U.F., 1962 ; F. E. Merrill, *Society and Culture : An Introduction to Sociology*, ed. 3, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1965 ; Herbert Marcuse, *Culture et société*, trad. G. Billy, D. Bresson et J. Baptiste, Paris, Minuit, 1970.

[252] Vezi H. N. Fügen, *Die Hauptrichtungen der Literatursoziologie und ihre Methoden : Ein Beitrag zur literatursoziologischen Theorie*, ed. 2, Bonn, Bouvier, 1966 şi *Wege der Literatursoziologie*, (antologie), ed. 2, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1971, dar mai ales A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, München, Beck, 1967.

[253] Vezi în afară de operele citate ale lui K. Marx şi Fr. Engels, şi R. F. Behrendt, *Der Mensch im Licht der Soziologie*, ed. 3, Stuttgart, Kohlhammer, 1962, trad, fr. de L. Piau, *L'homme à la lumière de la sociologie*, Paris, Payot, 1964 şi Ralph Dahrendorf, *Homo sociologicus*, ed. 11, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1972.

[254] J. Duvignaud, *Anthologie des sociologues français contemporains*, Paris, P.U.F., 1970 şi *Sociologia franceză contemporană : Antologie*, întocmită de Ion Aluaş şi Ion Drăgan, Bucureşti, Editura Politică, 1971.

[255] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, ed. 11, Paris, P.U.F., 1950, şi în l. rom. trad. C. Sudeţeanu, ed. 2, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1974.

[256] G. Picon, *Panorama de la nouvelle littérature française*, Paris, N.R.F., 1960. Cf. şi G. E. Marica, *Emile Durkheim : Soziologie und Soziologismus*, Jena, Fischer, 1932 şi E. A. Tiryakian, *Sociologism and Existentialism*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1962.

[257] Cf. Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (cit. supra) şi Jean Viet, *Les sciences de l'homme en France*, Paris — The Hague, Mouton, 1966, precum şi A. L. Kroeber, ed., *Anthropology Today : An Encyclopedic Inventory*, Chicago, University Press, 1953 şi Sol. Tax, ed., *Horizons of Anthropology*, Chicago, Aldine, 1964.

[258] Vezi Ralph Linton, *De l'homme*, trad. Yvette Delsaut, Paris, Minuit, 1968 şi *Fundamentul cultural al personalităţii*, trad. S. Săraru, studiu introductiv V. V. Caramelea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.

[259] Cf. Philip Lersch, *Der Aufbau der Person*, ed. 8, München, Barth, 1962 ; A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York, Harper, 1953 ; L. S. Vîgotski, Istoria dezvoltării funcţiilor psihice superioare, în *Opere psihologice alese*, vol. I (cit. supra).

[260] Cf. J. M. Baldwin, *Mental Development in the Child and the Race*, ed. 3, London, Macmillan, 1906, *Darwin and the Humanities*, New York, Macmillan, 1909 şi *Social and Ethical Interpretations in Mental Development*, ed. 5, New York-London, Macmillan, 1915, precum şi W. McDougall, *Grundlagen einer Sozialpsychologie*, trad. Gerda Kautsky-Brunn, Jena, Fischer, 1928.

[261] Cf. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, 3 vol., Leipzig, Barth, 1929—1932 ; Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, ed. 5, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer, 1960, şi, evident, întreaga psihologie, sociologie şi antropologie psihanalitică. Cf. şi J. Laplanche et J. P. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1967.

[262] Vezi şi C. S. Hall and G. Lindzey, *Theories of Personality*, New York, Wiley, 1957 şi H. Thomae, Hrsg., *Die Motivation menschlichen Handelns*, ed. 3, Köln-Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1966.

[263] Cf. şi E. Faris, *The Nature of Human Nature*, New York-London, McGraw-Hill, 1937.

[264] Cf. şi Lucien Sève, *Marxismul şi teoria personalităţii*, trad. Florica Neagoe, Bucureşti, Editura Politică, 1974. Cf. şi E. Durkheim, *Education et sociologie*, ed. 2, Paris, Alcan, 1926.

[265] Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (cit. supra).

[266] Cf. Mihai Ralea şi Traian Herseni, *Introducere în psihologia socială, Bucureşti*, Editura Ştiinţifică, 1966 ; G. F. Kneller, *Educational Anthropology*, New York, Wiley, 1965 ; Traian Herseni, *Sociologie şi etică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1968.

[267] Cf. şi R. Linton, ed., *The Science of Man in the World Crisis* (cit. supra), în special cap. A. Kardiner, The Concept of Basic Personality Structure as an Operational Tool in the Social Sciences. Vezi şi M. Dufrenne, *La personnalité de base,* ed. 2, Paris, P.U.F., 1966.

[268] Cf. Lord Raglan, *Le tabou de l'inceste,* trad. L. Lambert, Payot, 1935 ; E. Rabaud, G. Smets et al., *Les origines de la société,* Paris, Alcan, 1931 ; H. T. Christensen, *Handbook of Marriage and the Family,* Chicago, McNally et Co., 1964.

[269] Cf. S. Freud, *L'interprétation des rêves* (cit. supra), *Introduction à la psychanalyse* (cit. supra), *Métapsychologie* (cit. supra) ; M. Klein, *Psychanalyse des enfants,* trad. Boulanger, Paris, P.U.F., 1959.

[270] Cf. mai ales Alfred Adler, *Menschenkenntnis* (cit. supra), *Über den nervösen Charakter,* München, Bergmann, 1930, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie,* ed. 4, München, Bergmann, 1934 ; C. G. Jung, *L'homme à la découverte de son âme* (cit. supra), *Psychologie de l'inconscient,* trad. R. Cahen, ed. 2, Genève, Georg et Co., 1963 şi *Über die Energetik der Seele*, Zürich, Rascher, 1948 ; J. L. Moreno, *Fondements de la sociométrie* (cit. supra). Cf. pentru neofreudism (mai ales de orientare sociologică şi culturologică) : K. Horney, *New Ways in Psychoanalysis,* New York, Norton, 1939 ; E. Fromm, *Escape from Freedom,* New York, Farrar et Rinehart, 1941 şi Man for Himself, New York, Rinehart, 1947 ; H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry,* New York, Norton, 1953. Cf. şi Morton Deutsch and Robert M. Krauss, *Theories in Social Psychology,* New York-London, Basic Books, 1965.

[271] Cf. şi P. Nash, A. M. Kazamias, N. J. Perkinson, *The Educated Man : Studies in the History of Educational Thought* (cit. supra).

[272] Cf. Richard Thurnwald, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen,* 5. vol., Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter et Co., 1931—1934.

[273] Cf. şi Norman O. Brown, *Life Against Death,* Wesleyan University Press, 1959 ; Lionel Trilling, *The Liberal Imagination,* New York, Viking Press, 1945, din care sînt reproduse texte semnificative pentru ştiinţa literaturii în J. W. Johnson, *Concepts of Literature,* Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1970.

[274] Cf. şi H. Meng, red., *Psychoanalyse und Kultur,* München, Goldmann, 1965, în special cap. H. Sachs, Psychoanalyse und Dichtung şi cap. P. Federn, Märchen-Mythen-Urgeschichte.

[275] *Dicţionarul limbii române moderne,* Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1958. Sub voce.

[276] Vezi F. Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului,* ed. 4, Bucureşti, Editura Politică, 1957. Cf. şi S. L. Washburn, *Social Life of Early Man,* New York, Viking Fund Publication in Anthropology, nr. 31, 1961.

[277] Cf. şi G. Fougères, G. Contenau et al., *Les premières civilisations,* ed. 3, Paris, Alcan, 1935 ; A. L. Kroeber, *A Roster of Civilization and Culture,* New York, Viking Fund Publications in *Anthropology,* nr. 33, 1962.

[278] Cf. David Bidney, *Theoretical Anthopology*, New York, Schocken Books, 1967 ; Ralph Linton, *De l'homme* (cit. supra).

[279] Cf. şi M. Caullery, C. Bouglé, P. Janet, J. Piaget, L. Lefebvre, *L'individualité*, Paris, Alcan, 1933 ; M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968.

[280] M. Pradines, *Traité de psychologie générale, II, Le génie humain : ses oeuvres*, Paris, P.U.F., 1946 ; Roger Fry, *Vision and Design*, Middlesex, Penguin Books, 1937 ; Geraldine Pelles, *Art, Artists and Society*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1963 ; Clement Greenberg, *Art and Culture*, Boston, Beacon Press, 1965 ; F. Barron, *The Creative Person*, Berkeley, Univesity of California Press, 1961 ; Herbert Read, *Semnificaţia artei*, trad. D. Mazilu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1969.

9

DEZVOLTAREA LITERATURII

9.1. Există, fără îndoială, o literatură de origine profană, ca simplă expresie verbală a emoţiilor, sentimentelor, gîndurilor, întîmplărilor, relaţiilor dintre oameni şi dintre ei şi lumea înconjurătoare, fără altă intenţie decît a exprimării şi comunicării, care însă a luat, la un moment dat, o anumită formă artistică, datorită unor oameni capabili să descopere şi să dezvolte ceea ce numesc lingviştii din zilele noastre *funcţia poetică a limbajului*.

Nu este lipsit de semnificaţie faptul că în mai toate limbile forma cea mai simplă şi mai răspîndită de literatură, încă din anii copilăriei, *basmele*, se cheamă *poveşti* (contes, tales etc.), care derivă nu numai gramatical (morfologic), ci şi fenomenologic (ca fenomen) din *a povesti*, adică din actul cuvîntării sau al vorbirii. S-ar putea deci susţine, într-o concepţie evoluţionistă de tip linear, că la început a fost relatarea, comunicarea de la om la om ; aceasta a luat apoi o anumită formă artistică şi a devenit poveste (în sens de basm) sau o formă tot artistică, dar mai gravă, şi a devenit istorisire (de astă dată şi în legătură cu istoria, cu întîmplările din trecut), două forme literare care, dezvoltîndu-se apoi paralel şi influenţîndu-se reciproc, au dus în cele din urmă la schiţe, nuvele şi romane, cum le cunoaştem din orice literatură contemporană mai dezvoltată.

Şi totuşi, nu este sigur că lucrurile s-au întîmplat aşa. Fundalul antropologic şi social-istoric al literaturii este prea complex ca să îngăduie asemenea evoluţii liniare, de maximă simplitate şi puritate.

Povestirea în sens de relatare sau conversaţie, de comunicare a trăirilor şi întîmplărilor, este probabil tot atît de veche cît şi graiul, cît omenirea vorbitoare. La oamenii primitivi şi în general cei mai puţin cultivaţi, cu excepţia unor culturi structurate în sensul unui mare grad de stăpînire de sine, nararea nu se petrece însă ca la noi, cei din ţările relativ

foarte civilizate. Ei nu-şi exprimă şi nu-şi povestesc emoţiile, trăirile, pe căi strict verbale, ci însoţite de gesturi, strigăte de bucurie, gemete de durere, urlete de furie, expansiuni de simpatie şi dragoste, manifestări corporale de ură şi violenţă, care pot atinge, sub puterea emoţiilor, forme foarte apropiate de ale artei. [281]

Mai mult decît atît : oamenii primitivi şi cei necultivaţi, în sensul stăpînirii mişcărilor şi al altor manifestări extraverbale, nu povestesc niciodată prin mijloace strict verbale nici în stare sufletească normală, perfect calmă, cum ar fi de exemplu, basmele, ci *dramatizează* toate povestirile, le joacă (în sens teatral), adică le completează cu foarte multe gesturi, le mimează, le dansează, le cîntă şi astfel le fac cît se poate de expresive, pînă la unele forme artistice foarte clare, în funcţie de talentul povestitorului, de fapt al autorului şi actorului, aflaţi în aceeaşi persoană. [282]

Dar evident, ca să intrăm direct în problemă, aceste povestiri grăite şi jucate nu fac parte din *„poezia epică"*, ci din *„poezia dramatică"*.

Există pînă azi oameni care sar în sus de bucurie, încep să rîdă, să strige, să chiuie, să danseze, să cînte sau, la durere, să se bată cu pumnii în cap, să-şi smulgă părul, să spargă tot ce le stă în cale, să urle, să suduie, să blesteme, să amenințe, să se lamenteze, să bocească etc. Au fost necesare veacuri întregi de cultură şi educaţie ca cel puţin unii oameni să-şi stăpînească emoţiile, să nu le exprime decît printr-un zîmbet sau printr-o lacrimă, dcă nu chiar printr-o mască cu totul inexpresivă.

Unele culturi mai înapoiate, totuşi nu fără unele laturi avansate, care cer în unele împrejurări o stăpînire foarte riguroasă a emoţiilor şi sentimentelor, ca un semn al tăriei şi al virtuţii, cazul bine cunoscut al amerindienilor, sînt şi ele un fenomen tîrziu şi în orice caz o excepţie. [283] Dar chiar şi cazurile acestea, dacă sînt analizate mai de-aproape apar tot ca o acţiune dramatică, un teatru mai profund, foarte interiorizat, intrat în obiceiuri.

Omul este o *fiinţă dramatică.* [284] Înainte de a fi vorbit de dragul de a vorbi, de a se auzi şi a fi ascultaţi, cum fac oratorii, conferenţiarii, actorii din zilele noastre, oamenii,

cum am văzut, au *acționat* și n-au vorbit decît în cadrul acțiunilor desfășurate, ca momente verbale perfect integrate ale acestora.

Deci cuvîntul însuși a fost mai întîi *acțiune*. Cu atît mai mult graiul a avut caracterul acesta „acțional“ în magie, religie și mitologie, complex în care au apărut, probabil, primele forme literare de nivel mai ridicat.

Înainte însă de a trata despre caracterul dramatic al literaturii ca fenomen originar (Urphänomen), din care au derivat formele lirice și epice ale ei, să ne oprim puțin la unele teorii moderne despre basme, care dau o interpretare diferită fenomenelor care ne preocupă.

9.2. Unul dintre cei mai buni cunoscători ai mitologiei primitive și arhaice, el însuși culegător și cercetător de teren al lor, Franz Boas, referindu-se la *mituri și basme* (folk tales), scrie :

„Este imposibil să se tragă o linie clară de demarcație între mituri și basme, deoarece aceleași povestiri care apar ca mituri apar și sub formă de basme. Dacă definim miturile ca povestiri care dau o interpretare fenomenelor naturale, ne lovim de dificultatea că o povestire poate fi conformă cu această definiție înt-un caz, în timp ce în alt caz poate fi o povestire pur umană, uneori chiar lipsită de elemente supranaturale. În felul acesta aceeași povestire va fi o dată clasificată ca mit, și altă dată ca basm“. [285]

Și Fr. Boas precizează în continuare înrudirea de conținut, de tehnici literare pînă la identitate, între mituri și basme. Și unele și altele personifică animalele, plantele, corpurile cerești, fenomenele naturale, cu deosebirea că basmele prezintă uneori (deci nu totdeauna) lucrurile ca pur imaginative, ca neîntîmplate în realitate, ca neadevărate în sens istoric (de unde ideea existentă și la noi a „sacului cu minciuni“ pe care-l au bunii povestitori și pe care au obiceiul să-l „deșarte“ cînd povestesc). Miturile sînt prezentate totdeauna de către cei care cred în ele ca *adevărate*, ca petrecute cîndva în realitate, chiar dacă realitatea însăși, cum am văzut, este de ordinul supranaturalului. Basmele nu se deosebesc net de mituri nici prin ideile și ritualurile magico-religioase, pentru că acestea apar destul de des și în cadrul lor.

Important, după noi, este tocmai faptul că unele basme n-au aceste trăsături, adică sînt strict profane sau laice, pe lîngă faptul, tot atît de important, că sînt prezentate chiar de povestitori ca opere pur imaginative, menite doar să delecteze pe ascultători, fără pretenția vreunui adevăr istoric. Acordăm importanță acestor fenomene din cauza că ele ne arată în chip clar prezența a *două* izvoare ale literaturii, diferite funcțional, dar foarte înrudite structural (ca structură poetică), unul de natură magico-religioasă, cu pretenții de *adevăr istoric* (efectiv petrecut), altul de natură profană, cu pretenții de *adevăr imaginativ* (nepetrecut), dar de interes totuși pentru oameni prin unele *adevăruri pur umane.*

Mai mult, Franz Boas constată cu profunzime, pe baza unui material documentar de întindere planetară, existența a ceea ce numim noi *adevăr uman*, ca și unele preocupări *estetice*, nu numai în basme, dar și în mituri. Conceptele mitologice exprimă în general vederi fundamentale despre originea și constituția lumii (a tot ce există), prezentate ca acte ale unor ființe mitice, cu numeroase detalii biografice, de la modul în care s-au născut și au crescut, pînă la isprăvile prin care s-au remarcat. Unele basme laicizează complet povestirea, în sensul că eroii nu mai sînt ființe mitice, supranaturale, ci ființe umane obișnuite, chiar oameni din lumea povestitorilor și ascultătorilor. Este vorba deci de un proces de secularizare a miturilor, pe lîngă apariția ca fenomene paralele, deci egal de primare sau originare, a unor basme profane, care nu derivă din mituri, ci au numai o origine comună cu ele, care constă în aceeași imaginație creatoare (care „încarcă“ mintea) și aceeași nevoie de exprimare (de „descărcare“) a oamenilor.

O analiză atentă a miturilor și basmelor ne descoperă fără greutate aceeași congenialitate antropologică. Și unele și altele se ocupă de întîmplări care pot să apară în viața reală a oamenilor, cum sînt pasiunile, virtuțile și viciile lor, dar în același timp ele cuprind numeroase elemente fantastice, inexplicabile prin raportarea la vreo realitate. Cu alte cuvinte, atît miturile cît și basmele reflectă și depășesc simultan realitatea, sînt pînă la un punct „reale“, dar în diferite proporții, uneori pînă la exclusivitate, și „ireale“, adică *închipuite*,

indiferent dacă cei implicaţi în aceste procese îşi dau sau nu seama de acest lucru. Franz Boas explică satisfăcător fenomenul acesta : „Produsele imaginaţiei nu sînt simple reproduceri ale experienţei sensoriale, deşi sînt construite pe aceasta. Ele sînt rezultatul unor visări care se joacă cu ea şi al tonului ei emoţional. Sîntem plini de o dorinţă fierbinte şi imaginaţia noastră ne face să o vedem îndeplinită, oricît ar fi de imposibil. O întîmplare ne frapează ca ceva extraordinar şi imaginaţia noastră va exagera elementele fantastice. Sîntem ameninţaţi de o primejdie, iar cauza primejdiei poate să ne apară ca fiind înzestrată cu puteri supranaturale. În toate aceste situaţii experienţa reală poate fi exagerată şi transformată în opusul ei şi imposibilul se va realiza." [286]

Ceea ce este însă pentru problema originii şi dezvoltării literaturii deosebit de important este caracterul profund artistic sau estetic al acestor produse ale imaginaţiei. Franz Boas nu ezită să constate, fără nici un echivoc : „Mitologia şi folclorul nu pot fi înţelese numai din punctul de vedere al unei filosofii primitive, ca rezultat al gîndirii speculative despre originea şi structura lumii şi a vieţii omeneşti. Ele nu sînt mai puţin un produs al activităţii artistice sau, şi mai specific, al celei literare. Accentul unilateral pe relaţia strînsă dintre religie şi mitologie întunecă jocul imaginativ cuprins în geneza miturilor. Basmele trebuiesc considerate ca analoage literaturii romaneşti moderne. (...) Vocabularul şi gramatica limbilor primitive tribale posedă forme de expresii : „dacă aş putea", „dacă aş fi", „dacă aceasta nu s-ar fi întîmplat" şi altele asemănătoare, care nu pot fi înţelese decît ca expresia unor întîmplări imaginare. O dovadă la fel de limpede a importanţei gîndirii imaginative sînt numeroasele comparaţii şi expresii metaforice din limbile primitive tribale. Nu este nevoie să se caute în altă parte originea metaforei, din moment ce vocabularul fiecărei limbi arată că procesul de restrîngere, expansiune şi transfer al înţelesurilor este în continuă acţiune, modelînd şi remodelînd semnificaţia simbolurilor verbale. Fiecare transfer de semnificaţie poate provoca o întrebuinţare metaforică, dacă nu este el însuşi o metaforă." [287]

Se pare că „esteticul“ este o dimensiune constitutivă a spiritului uman, a conştiinţei chiar de la începuturile ei, fără a se putea exclude a priori unele rădăcini mai vechi, zoologice şi în orice caz, de domeniul inconştientului. Marcel Mauss remarcă pe bună dreptate: „Fenomenele estetice formează una dintre părţile cele mai extinse ale activităţii umane sociale, nu numai a celei individuale. Un lucru este frumos, un act este frumos, un vers este frumos dacă este recunoscut ca frumos de masa oamenilor cu gust. Este ceea ce se numeşte gramatica artei.“ [288] El dă o definiţie acceptabilă — deşi nu este completă şi nici unica posibilă — fenomenelor estetice „prin prezenţa noţiunii de frumos“ (ceea ce este fără îndoială esenţial), iar mai departe: „Unul dintre cele mai bune criterii pentru a distinge partea estetică dintr-un obiect, dintr-un act, este distincţia aristotelică, noţiunea de *theoria*: obiectul estetic este un obiect care poate fi contemplat, în faptul estetic există un element de contemplaţie, de satisfacţie deosebită de nevoia imediată, o bucurie senzuală, dar dezinteresată. În toate aceste societăţi (primitive şi arhaice) se găseşte o capacitate de dezinteres, de sensibilitate pură şi chiar de simţ al naturii“. [289]

Faptul că fenomenele estetice însoţesc mai totdeauna alte activităţi (tehnologice, ceremoniale etc.), fără a se constitui ca activităţi independente decît foarte tîrziu şi nici pînă azi integral (cazul arhitecturii, al sculpturii şi picturii decorative, al literaturii şi muzicii bisericeşti, al dansurilor rituale etc.) este fără importanţă pentru esenţa artei, din moment ce ea se constituie şi este percepută şi utilizată de oameni ca atare. Dacă spunem, de exemplu, despre o ceremonie socială sau despre o paradă militară că sînt *frumoase*, înseamnă că ele ni se înfăţişează independent de toate celelalte semnificaţii şi sub această formă, că ele au în structura lor aspecte care ni se impun, după diferite criterii, pe care nu este cazul să le analizăm, ca fiind *estetice*. Un ulcior din care bem apă poate fi frumos sau urît, dar nu are aceste atribute contradictorii pentru că bem apă din el, ci pentru că, indiferent de acest fapt utilitar, el are sau nu are unele însuşiri estetice. Acelaşi lucru se poate spune despre formulele magice, mituri, rugăciuni, imnuri, cîntece, povestiri etc. —

ele pot îndeplini foarte bine anumite funcții utilitare, dar în același timp pot fi *frumoase* sau *urîte*. În primul caz, ele aparțin în chip firesc și literaturii, pe cînd în al doilea sînt excluse din acest domeniu.

Așa se face că multe mituri care-și pierd înțelesul originar, magico-religios, deci se *demitizează*, continuă să fie cultivate sub forme strict literare (basme, povestiri, poezii, epopei etc.) din cauza unor calități estetice. Semnificațiile și funcțiile magico-religioase dispar, dar cele estetice rămîn și se dezvoltă mai departe.

Deci dacă afirmăm că o bună parte a literaturii, în special marea literatură, se trage din complexul socio-cultural magie-religie-mitologie, nu înseamnă că religia *ca religie* a născut *arta*, ci numai că elementele *estetice* din cuprinsul ei s-au detașat de ea și s-au dezvoltat în continuare pe cont propriu, adică după principii preponderent sau exclusiv artistice. Se poate spune tot atît de precis că înainte de a se fi constituit ca o activitate cu funcțiuni preponderent estetice, arta a fost în serviciul altor activități, slujitoarea altora, dar datorită în primul rînd tot numai calităților ei *estetice*. [290]

9.3. Raporturile dintre mituri și basme (*contes de fées*) l-au preocupat și pe Mircea Eliade, cu rezultate care merită să fie cunoscute și interpretate. Ocupîndu-se (în 1956) de o carte despre povești a folcloristului și germanistului olandez Jan de Vries, [291] Mircea Eliade prezintă succint, dar consistent, stadiul actual al cercetărilor, inclusiv poziția sa proprie. [292]

Mircea Eliade subliniază, în acord cu Jan de Vries, relativa sterilitate a curentelor folcloristice care socotesc că pot rezolva problema basmelor prin operații de pură descriere, tipologizare și stabilire a căilor de difuzare de la anumite „centre“, socotite locuri de creație și deci de origine. Se referă în special la celebra „școală finlandeză“, dar, firește, influența acesteia a depășit de mult granițele unei singure țări.

S-a crezut la un moment dat că, studiindu-se foarte minuțios variantele unui basm, precum și statistica (frecvența) și geografia (răspîndirea) se poate ajunge la „forma primordială“ (Urform) a lui. Perspectiva aceasta este, fără îndoială,

ispititoare, dar din păcate căutările săvîrşite şi speranţele nutrite de ea nu s-au soldat în general decît cu eşecuri. Într-o evaluare cu caracter general : „aceste cercetări formale şi statistice n-au rezolvat nici o problemă esenţială." [293]

Cum vom vedea în momentul în care vom relua problema pe cont propriu, „forma originară" a basmelor şi în general a literaturii, ca şi a tuturor genurilor literare, nu se leagă de un anumit „centru" sau „loc" determinabil pe harta terestră, ci de anumite structuri ale conştiinţei umane şi de istoria milenară a formării şi dezvoltării lor.

Un alt curent folcloristic a fost iniţiat de francezul Paul Saint-Yves, [294] de asemeni cu adepţi în toată lumea. Meritul lui ar consta în faptul că a identificat în basme „motive rituale, care mai supravieţuiesc încă în zilele noastre în instituţiile religioase ale popoarelor primitive".

Mircea Eliade atrage atenţia şi asupra concepţiei lui V. I. Propp despre „rădăcinile istorice ale basmelor", care vede în poveşti amintirea unor rituri de iniţiere totemice.

Ne găsim în faţa uneia dintre cele mai pasionante probleme de istoria literaturii ca fenomen antropologic. Structura iniţiatică a basmelor este recunoscută de tot mai mulţi cercetători. „Dar — remarcă perfect justificat Mircea Eliade — problema este să aflăm dacă basmul descrie un sistem de rituri care ţin de un stadiu precis de cultură sau dacă scenariul său iniţiatic este „imaginar" în sensul că nu este legat de un context istorico-cultural, ci exprimă mai repede un comportament anistoric, arhetipal al psihicului uman (de la Psyché)." [295]

Mircea Eliade se întreabă dacă „iniţierea totemică" la care se referă Propp explică într-adevăr basmele. După el, acest tip de iniţiere era complet interzis pentru femei, ori, personajul principal al poveştilor slave este *o femeie*, baba Iaga, o vrăjitoare bătrînă. După Mircea Eliade : „nu vom regăsi niciodată în basme amintirea exactă a unui anumit stadiu de cultură : stilurile culturale, ciclurile istorice sînt telescopate. Nu rămîn decît structurile unui comportament exemplar, adică : susceptibil de a fi trăit într-o mulţime de cicluri culturale şi momente istorice." [296]

Problema ne-a preocupat și pe noi în „Forme străvechi de cultură poporană românească“ [297] în care am arătat existența unui cult străvechi, probabil încă din paleolitic, al mamei (Terra Mater), al unei mame atotnăscătoare : vegetație, animale, oameni, zei. Această *maică universală* s-a desprins probabil, în decursul mileniilor (e vorba de cîteva zeci sau sute de milenii) de contextul ei socio-cultural originar pentru a deveni un „principiu“ mult mai larg, identic cu „nașterea“ sau „cauzalitatea“, încît maicile, babele, bătrînele etc. care apar în basmele tuturor popoarelor s-ar putea să fie formule tîrzii de explicare a lucrurilor și întîmplărilor povestite, pe ideea de bază, asemănătoare cu cea privitoare la *cuvînt*, că „la început a fost *muma*, toate printr-însa s-au făcut, fără de dînsa nimic nu s-a făcut ce s-a făcut“.

Jan de Vries și împreună cu el Mircea Eliade discută, de pe poziții similare și alte concepții, pentru noi mai puțin importante, ca : teoria lui W. E. Poeuckert despre originea oriental-mediteraneană a basmelor în epoca neolitică, în legătură cu matriarhatul, inițierea și riturile matrimoniale, caracteristice agricultorilor ; teoria lui C. W. von Sydow, reluată de Otto Huth, despre originea străveche a basmelor în cultura și religia megalitică.

Cei doi autori sînt ceva mai indulgenți cu „explicațiile propuse de psihologi“, în special de Carl G. Jung, printr-un „arhetip ca structură a inconștientului colectiv“. Ei observă însă, nu fără o oarecare neînțelegere a mecanismelor prin care se desfășoară inconștientul, că „basmul nu este o creație imediată și spontană a inconștientului (ca visul, de exemplu) : el este mai înainte de orice o formă literară, ca romanul și drama.“ [298]

După noi, nu există fenomene de conștiință complet lipsite de un substrat inconștient, care ține de structura biopsihologică a omului, încît teoria menționată nu poate fi „expediată“ prin argumentul că „psihologul neglijează istoria motivelor folclorice și evoluția temelor literare populare“, [299] ceea ce nu este obligator și nici nu exclude o acțiune bazală a unui dinamism al inconștientului, capabil nu să înlocuiască, ci să adîncească rezultatele obținute de folcloriști și eventual de istoricii religiilor și civilizațiilor.

Poziția personală a lui Jan de Vries, preocupat în special de raporturile dintre *mit*, *saga* și basmul popular, susține că explicația fenomenelor culturale care pot fi cuprinse sub numele de *saga* (termen privind originar mitologia și epopeea scandinavă, în general nordică), ca cele ale lui Siegfried, dar și ale argonauților, nu se găsește în *basme*, ci în *mituri*. Ceva mai mult, epopeea eroică nu aparține tradiției poporane, „ea este o formă poetică plăsmuită într-un mediu aristocratic". [300] Aceleași *arhetipuri*, adică aceleași figuri și situații exemplare revin deopotrivă în mituri, *saga* și în basme, dar în timp ce eroul din *saga* sfîrșește într-o manieră tragică, basmele cuprind totdeauna deznodăminte fericite.

Mai departe: *saga* se integrează încă în lumea mitică, pe cînd basmul se detașează de ea. În *saga* eroii se situează într-o lume guvernată de zei și de destin. Dimpotrivă, personajul basmelor apare „emancipat" față de zei, protectorii și ortacii lui sînt în măsură să-i asigure ei singuri izbînzile. Această detașare „aproape ironică" de lumea zeilor este însoțită de „o totală absență de problematică: în povești, basme, lumea este simplă și transparentă". Jan de Vries observă însă că viața reală nu este nici simplă, nici transparentă, de unde întrebarea legitimă pe care și-o pune: în ce moment existența n-a fost încă simțită ca o catastrofă? Jan de Vries se gîndește la lumea homerică, la o perioadă deci în care omul a început să se detașeze de zeii tradiționali, fără a căuta încă un refugiu în religiile Misterelor. După el, într-o astfel de lume — homerică sau asemănătoare — a trebuit să se nască basmele. De aici ideea, după noi inacceptabilă, că basmul este, ca și *saga*, o expresie a unei existențe aristocratice, dar, spre deosebire de *saga* basmul se desprinde de universul mitic și divin și „cade" la nivelul oamenilor de rînd, „îndată ce aristocrația descoperă existența ca fiind o problemă și o tragedie". [301]

Noi credem că epopeea eroică este un produs tîrziu al culturii din epoca scindării societății în clase sociale, probabil deodată cu apariția „democrației militare" de tipul celei homerice, pe cînd miturile și basmele, indiferent de structurile lor „poetice" ulterioare, sînt tot atît de vechi ca și omenirea, în orice caz cu mult anterioare apariției vreunei „artistocra-

ții". Din această cauză, atît miturile, cît și basmele cele mai arhaice, miturile și basmele *primitive* sînt lipsite pe de o parte de „deznodăminte tragice", pe de altă parte de „zei și destin".[302]

Omenirea primitivă a fost, după toate probabilitățile, mai întîi *magică* și abia pe urmă *religioasă*. Magia, cum am arătat pe larg, a dat omului un sentiment tonifiant de stăpîn pe împrejurări, pe întîmplări și pe soartă, chiar pe forțele supranaturale și pe divinități, pe cînd religia i-a dat sentimentul unei dependențe tragice de zei și destin, al unei subordonări care îl reduce la neputință și nimicnicie.

Basmele sînt lipsite de „zei și destin", dar nu și de farmece, vrăjitoare, vrăjitori, ființe și puteri supranaturale etc., care dau eroilor siguranța că vor învinge și deci viziunea optimistă, aproape veselă, în orice caz senină, a unei lumi *fără probleme,* de fapt cu probleme *solubile* și care se dezleagă într-adevăr mai curînd sau mai tîrziu.

Am putea merge și mai departe : în perspectivă marxistă, inconștientul colectiv operează diferit la nivel de masă, de popor, decît la cel de clasă suprapusă, aristocratică și dominantă. Masa are sentimentul obscur, format de-a lungul unor lungi perioade istorice, despre statornicia sau eternitatea ei, ceea ce înseamnă o posibilitate mereu deschisă spre lichidarea tuturor relelor, pe cînd aristocrațiile ajung, mai curînd sau mai tîrziu, la sentimentul contrar și chiar la conștiința clară a perisabilității lor, a înlocuirii lor neîncetate cu alte „aristocrații", pînă la dispariția tuturor aristocrațiilor. Produse ale maselor, miturile și basmele primitive sînt optimiste ; ale aristocrațiilor — epopeile, miturile religioase (nu și cele magice, mult mai vechi), ca și culturile din care acestea fac parte — sînt pesimiste, sumbre, tragice. Evident nu excludem nici un grad mai mare de conștiință, legat de treptele mai înalte de intelectualitate.

Deci, dacă se poate vorbi de o „desacralizare" a lumii mitice prin unele din basme, ceea ce este imposibil de contestat, este necesar să se precizeze categoria de mituri care s-au desacralizat pe această cale, cele „magice" (prereligioase) sau cele propriu zis „religioase" (teologale). După opinia noastră, basmele nu au desacralizat decît prima categorie de

mituri, celelalte s-au desacralizat într-un mod mult mai complex şi mult mai tîrziu, parţial prin epopee, integral abia prin roman.

Sînt foarte instructive opiniile personale ale lui Mircea Eliade privitoare la problema originii basmelor. El acceptă, ca marea majoritate a cercetătorilor din zilele noastre — după noi : eronat — fărămiţarea cercetărilor, inclusiv a problemelor, metodelor, perspectivelor şi rezultatelor, după diferitele ramuri ale ştiinţei, ceea ce înseamnă o sacrificare arbitrară a „ontologicului" pe altarul „gnoseologicului".

După Mircea Eliade, pentru folclorist „naşterea" unui basm se confundă cu apariţia unei „piese literare orale", fapt istoric care poate fi studiat ca atare, ceea ce este exact. Mircea Eliade este de acord însă cu acest punct de vedere : „specialiştii în literaturile orale sînt îndreptăţiţi deci să nesocotească „preistoria" documentelor lor, — ei dispun de „texte" orale, la fel cum colegii lor, istoricii literaturilor, dispun de texte scrise. Ei le studiază, le compară, le stabilesc difuziunea şi influenţa reciprocă, aproximativ cum procedează istoria literaturii. Hermeneutica lor urmăreşte să înţeleagă şi să înfăţişeze universul spiritual al basmelor fără a se preocupa prea mult de antecedentele lor mitice". [303] Am adăuga, din partea noastră, că acesta este motivul pentru care folcloristica a rămas pînă în zilele noastre o ştiinţă preponderent descriptivă şi în orice caz o ştiinţă minoră.

Pentru etnolog şi pentru istoricul religiilor — tot după Mircea Eliade — „naşterea" unui basm ca text literar autonom constituie, dimpotrivă, o problemă secundară. La nivelul culturilor „primitive", distanţa care separă miturile de basme este mai puţin clară ca în culturile în care apare un decalaj adînc între clasele „învăţaţilor" şi „popor" (cazul orientului apropiat antic, al Greciei, al evului mediu creştin etc.). Adeseori miturile apar amestecate cu basmele — stare în care ne sînt prezentate mai totdeauna de către etnografi — cu numeroase cazuri în care un basm este înveşmîntat într-un trib cu prestigiul mitului, pe cînd în alt trib, chiar învecinat, el nu funcţionează decît ca un simplu basm. Ceea ce interesează însă pe etnolog şi pe istoricul religiilor este în primul rînd comportamentul omului faţă de sacru, aşa cum reiese

din această mulţime de texte orale. După Mircea Eliade nu este întotdeauna adevărat că basmul marchează o desacralizare a lumii mitice. După el ar fi mai potrivit să se vorbească de un „camuflaj" al motivelor şi personajelor mitice; în loc de desacralizare ar fi de preferat să se spună „degradare a sacrului". [304]

Cum vom arăta mai încolo, această „degradare a sacrului" prin basm sau alte forme literare, contrar opiniilor lui Mircea Eliade, nu înseamnă decît o laicizare a unor elemente culturale complexe, în care sacrul este îmbinat iniţial cu esteticul, încît estomparea şi apoi dispariţia primului au făcut posibile fortificarea şi reliefarea pînă la autonomizare, a celui de al doilea.

Deci nu sîntem de acord cu teza lui Jan de Vries, adoptată şi de Mircea Eliade, că basmele nu sînt decît forme *decăzute* ale miturilor, în special ale miturilor aristocratice, pentru că trecerea de la sacru la profan, proces frecvent în tot decursul istoriei, iar de la un moment dat încoace universal şi integral, nu înseamnă o *decădere* sau *disoluţie* decît pentru „sacralitate", nu însă şi pentru „umanitate". De cîte ori se laicizează un fenomen de cultură, pierde fără îndoială „teologia", dar cîştigă în aceeaşi măsură „antropologia", ceea ce pentru *omenire* înseamnă totdeauna un progres foarte clar.

În concepţia noastră marxistă este vorba de un proces de dezalienare care pune capăt unor vechi şi inevitabile procese de alienare, deci de evenimente majore prin care omul se regăseşte pe sine însuşi şi se defineşte nu ca o creaţie a lui dumnezeu, ci a propriei sale istorii naturale, sociale şi culturale, ceea ce înseamnă, în ultimă analiză, a propriilor sale eforturi şi năzuinţe. Problema ţine deci de domeniul *interdisciplinar* al antropologiei, nu numai de folcloristică, etnologie, istoria religiilor şi, cu atît mai puţin, de teologie.

Mircea Eliade ridică — de astă dată pe cont propriu, fără Jan de Vries — o problemă capitală şi pentru tematica lucrării de faţă, legată de faptul incontestabil al coexistenţei sau contemporaneităţii miturilor şi basmelor în societăţile tradiţionale, ceea ce arată un evantai foarte larg de mentalităţi omeneşti, de la o latură *mistică* (sacralizată) pînă la o

latură *laică* (nesacralizată). O religie este totdeauna trăită sau acceptată pe mai multe registre, dar, după Mircea Eliade, între aceste planuri diferite de experiență există o echivalență sau omologizare care se menține chiar și după „banalizarea" experienței religioase, adică după (aparenta) desacralizare a ei. Regăsim chiar în zilele noastre comportamentul religios și structurile sacrale — figuri divine, gesturi exemplare, culte ale personalității etc. — la nivele profunde ale psihicului, în „inconștient", pe planurile oniricului și imaginarului.

Și Mircea Eliade ridică, parcă anume pentru noi, o problemă care, după el, nu mai interesează nici pe folclorist, nici pe etnolog, dar care preocupă istoricul religiilor și va sfîrși prin a interesa pe filosof și „poate pe *criticul literar*", pentru că ea atinge, cel puțin indirect, și *„nașterea literaturii"*. Cu propriile cuvinte ale lui Mircea Eliade:

„Devenit în Occident, și încă de multă vreme, literatură de amuzament (pentru copii și țărani) sau de evaziune (pentru orășeni), basmul prezintă totuși structura unei aventuri infinit de gravă și de responsabilă, căci în fond el se reduce la un scenariu inițiatic... (...) S-ar putea aproape spune că basmul repetă, pe un alt plan și cu alte mijloace, scenariul inițiatic exemplar. Basmul reia și prelungește „inițierea" la nivelul imaginarului. Dacă el constituie un amuzament sau o evaziune este numai pentru conștiința banalizată și mai ales pentru conștiința omului modern; în adîncimile psihicului, scenariile intțiatice își păstrează gravitatea și continuă să-și transmită mesajul, să opereze mutații. Fără a-și da seama, crezînd că se amuză sau evadează, omul societăților moderne beneficiază încă de această inițiere imaginară, oferită de basme. (...) Punctul acesta de vedere nu va surprinde decît pe cei care privesc inițierea ca un comportament exclusiv al omului societăților tradiționale. Astăzi începem să ne dăm seama că ceea ce se numește „inițiere" coexistă cu condiția umană, că orice existență se constituie printr-un șir neîntrerupt de „încercări", de „decese" și de „reînvieri" — oricare ar fi de altfel temele de care limbajul modern se servește pentru a traduce aceste experiențe (originar religioase)." [305]

Consideraţiile acestea cuprind, fără îndoială, multe adevăruri profunde, dar ne întrebăm dacă sursa *ultimă* a basmului şi în general a literaturii este într-adevăr magia, mitul şi religia, şi nu *omul însuşi* care le-a creat pe toate ? „Sacralitatea“ însăşi este o mare invenţie umană (nu o descoperire) : de unde a purces deci nevoia de sfinţenie a omului ?

Dacă ar exista cu adevărat o lume sacră, în afară de omenire, sacralitatea ar purcede *din afară*, ca o realitate percepută, intuită, trăită, eventual revelată, dar o astfel de lume nu există şi n-a existat niciodată. Ce a determinat pe om s-o creeze şi ce a determinat să o părăsească ? Dar, mai ales, ce s-a păstrat ca o permanenţă sau constantă, nu divină, nici sacră, ci *umană* în aceste două forme istorice fundamentale ale civilizaţiilor omeneşti, una mistică, alta laică ?

Din punct de vedere *antropologic*, adică pentru înţelegerea şi explicarea omului, după noi aceasta este problema cea mai cuprinzătoare, capabilă să deschidă căi de rezolvare şi pentru problemele ridicate de Mircea Eliade, tot atît de *reale*, totuşi *secundare*. Să analizăm deci problema mai departe.

9.4. Dacă este imposibil de conceput că oamenii au plăsmuit graiul ca să-şi spună basme, eventual mituri, este tot atît de greu de crezut că, începînd să vorbească, nu şi-au spus, cel puţin de la o vreme încoace, nimic care să semene, măcar embrionar, cu ceea ce vor fi mai tîrziu basmele şi miturile. Limbajul este în primul rînd un mijloc de comunicare : oamenii au început prin a vorbi între ei, prin a-şi vorbi, nu numai prin a vorbi şi deci prin a-şi spune unii altora anumite lucruri, nu numai prin a spune. Or, un lucru este sigur, orice *vorbitor* este pînă azi în acelaşi timp un *actor*, după cum orice colocutor este în acelaşi timp un ascultător, deci ceea ce se va numi mai tîrziu un „public“ şi un *coactor*, un participant activ la *dialog*.

Sub forma aceasta, fireşte, lucrurile apar simplificate la extrem. În realitate nu este vorba numai de perechi de oameni şi deci de dialoguri, ci de un număr mult mai mare, de hoarde, clanuri, familii, triburi, părţi mai mult sau mai puţin întinse din acestea (femei, bărbaţi, tineri, bătrîni, copii, culegători, vînători etc.). Diviziunea socială pe sexe şi vîrste este un fenomen originar, impus de biologie, nu de situaţiile social-

istorice. Pe de altă parte în „convorbiri" nimeni nu vorbeşte ceea ce i se „năzare", ci ceea ce se aşteaptă de la el, după împrejurări şi după tradiţii. Un om în vîrstă trebuie să se comporte ca un om în vîrstă, o femeie ca o femeie, un vînător ca un vînător ş.a.m.d., adică, în ultimă analiză, fiecare vorbitor trebuie să joace un anumit *rol*, să fie *actor* pentru propriul său rol social. Altfel el nu este luat în seamă, ori este reprobat de colectivitate, eventual penalizat (ridiculizat, considerat şi tratat ca deviant, exclus din rînduri, izolat etc.).

La o analiză foarte riguroasă, orice raport interuman de nivel social este şi un anumit gen de *teatru*, de *preteatru* sau *prototeatru*, în orice caz „ceva" din care se va naşte, mai curînd sau mai tîrziu, teatrul propriu zis, în sensul lui modern.

O teorie contemporană despre viaţa socială este perfect conştientă de adevărul acesta, ea pune accentul pe *statutele* şi *rolurile* sociale, definind pe primele prin ceea ce are dreptul fiecare să se aştepte de la ceilalţi (consideraţie ascultare, curtuoazie etc.), iar pe cestelalte ca ceea ce au dreptul ceilalţi să aştepte de la fiecare din noi (bunăcredinţă, bunăvoinţă, bunăcuviinţă, spirit de dreptate, sprijin, solidaritate etc.).[306] Deci o anumită doză de „teatralitate" se găseşte în însăşi structura societăţii.

Un pas important pentru constituirea „teatrului" a fost realizat în momentul — şi el foarte vechi, de fapt originar — în care oamenii au început să-şi joace (în glumă sau în serios) nu numai rolurile lor sociale proprii, ci şi pe ale altora, eventual pe ale altor fiinţe decît cele umane.

Cineva povesteşte o întîmplare din viaţa sa, el nu se rezumă, nici chiar în zilele noastre, la o simplă expunere verbală, ci încearcă să reconstituie, prin mimică, gesturi, deci printr-un „joc dramatic" cele întîmplate, să vorbească aşa cum a vorbit persoana respectivă, să facă aşa cum a făcut animalul respectiv, să caşte gura mare, să-şi unduiască trupul, să bată din mîini, aşa cum a căscat gura animalul, s-a tîrît şarpele sau a dat din aripi pasărea despre care povesteşte. S-ar putea chiar ca mimica, gesticulaţia, mai exact comunicarea prin mişcări şi expresii corporale să fie mai veche decît comunicarea verbală, ceea ce ar demonstra, fără posibilitatea nici unei îndoieli, anterioritatea („embriologică" sau „filo-

genetică") a „genului dramatic" față de cel „epic" și „liric", care sînt de neconceput în afară de limbă sau fără de limbă.

Un alt moment important în constituirea teatrului, tot vechi, tot primordial, a fost folosirea „jocului dramatic" chiar în cadrul unor acțiuni socio-culturale, unele materiale (mai ales economice și sociale), altele spirituale (mai ales magice și religioase), deci nu în povestire, în relatare, care trebuie să fi apărut mult mai tîrziu, ci ca limbajul însuși chiar în *acțiune*. Ne gîndim în primul rînd la metodele de vînătoare prin adoptarea unor măști animaliere sau de altă natură, care au permis vînătorilor să se apropie de vînat fără să-l pună pe fugă și deci să-l poată răpune chiar din apropiere cu maximă siguranță pentru armele rudimentare folosite inițial. A apărut astfel probabil cea dintîi *mască*, cel dintîi *om deghizat*, care a deschis un capitol foarte bogat de istorie a culturii, în care măștile sau deghizările au jucat un rol extrem de important, pînă la teatrul cu actori mascați (masca tragică și alta comică) la grecii antici, mascaradele medievale și măștile de carnaval, prelungite pînă în zilele noastre (la români : măștile de Crăciun și Anul nou : capre, brezaie, turce, borițe, cerbuț ; de lăsatul postului cel mare : budihăli, burduhoase ; apoi măștile de priveghiu etc.).

Vînătorul care îmbrăca masca unui animal ca simplă stratagemă de vînătoare, în scopuri strict economice, a fost primul actor și cel care a inventat prima formă de teatru. El trebuia să cunoască bine comportamentul animalului pe care îl imita și să joace cu maximă îndemînare „rolul" acestuia. Cu ocazia aceasta oamenii au făcut o mare descoperire de ordin spiritual, pe linia unui înalt simbolism : ei și-au descoperit capacitatea de a fi *altceva* decît sînt, de a *reprezenta*, prin mijloace potrivite, alte existențe decît pe ale lor proprii. Așa s-a născut, în orice caz, principiul de bază al oricărui teatru, de „a face" sau „a se face" — după o bună și foarte adîncă vorbă românească — „altceva" sau „altcineva", cum se poate vedea din expresii ca : „a face pe prostul", „a face pe nebunul", „a face pe deșteptul", sau, în alt context, al deghizărilor, „a se face urs", „a se face căldărar", „a se face Moș Crăciun sau Moș Gerilă", „a se face drac sau călugăr", etc. Masca înseamnă deghizare, deci o simulare a unei alte ființe,

pînă la identificarea cu ea : nu mai este cel care este, ci cel care este reprezentat sau simbolizat.

Vînătorul deghizat în animal juca rolul unui animal, dar nu se identifica cu el, nu-şi dădea impresia că este animal, pe care o provoca numai pentru animale. El însuşi nu trăia iluzia aceasta. În realitate, juca rolul său de vînător, prin care inducea în eroare vînatul, pentru a-l obţine mai uşor. E un început de tratru, dar foarte elementar, fără semnificaţii deosebite, care n-ar fi dus prea departe dacă ar fi rămas la acest nivel economic. Masca, o dată descoperită, a trecut însă pe un plan mai subtil, ea a fost integrată iniţial în magie, apoi în religie şi în marile ritualuri şi ceremonii social-religioase. Omul din dosul măştii nu mai era el nici chiar pentru sine, ci reprezenta efectiv, deşi pe plan simbolic, dar poate tocmai din cauza aceasta, o altă fiinţă, de ordin supranatural. De astă dată masca materială făcea vizibile şi perceptibile principii, forţe sau fiinţe prin însăşi natura lor invizibile şi imperceptibile pe alte căi. Ea întruchipa ideile şi concepţiile oamenilor care altfel ar fi rămas numai în mintea sau imaginaţia lor.

De astă dată teatrul este pe deplin prezent, el acţionează ca orice formă de artă, prin materializarea „imaginarului", prin prelungirea tot „imaginară" a „imaginarului" în expresii materializate sau obiectivizate. Fenomenul fundamental al artei se iveşte în mintea oamenilor ; realizarea materială, deşi absolut necesară (sine qua non) nu este decît o expresie a ei, un sistem de comunicare. Nimeni nu poate însă exprima sau comunica ceea ce nu posedă, ceea ce nu există în vreun fel sau altul în spiritul lui.

Cea mai extraordinară formă de teatru a constituit-o epifania : apariţia unor zeităţi invizibile pentru că sînt supranaturale, pur spirituale, în imagini vizibile, dar simbolice (piatră, plantă, animal, om etc.), prin care oamenii credeau că se găsesc în contact direct, nemijlocit, de la fiinţă la fiinţă, cu forţele supranaturale.

Din acelaşi ciclu magico-religios face parte şi drama liturgică, de esenţă creştină, în cadrul căreia pîinea şi vinul se prefac în trupul şi sîngele lui dumnezeu.

De astă dată teatrul se spiritualizează aproape complet, drama se petrece la nivel preponderent mental, pe planul marilor simboluri, în trăire şi înţelegere, interpretare şi participare.

Raporturile iniţiale dintre religie şi artă sînt atît de puternice, încît unii etnografi nu au ezitat să le atribuie o origine comună : „origine religioasă artei, origine artistică religiei“.[307] Cum vom vedea, problema este însă mult mai complexă.

În sfîrşit, în stadiile cele mai înaintate, jocul acesta al măştilor, existent încă în paleolitic, cum dovedesc picturile rupestre, urmă incontestabilă a primelor forme de „literatură“ în varianta ei de „gen dramatic“, s-a desprins deopotrivă de complexele economico-sociale şi de cele magico-religioase, pentru a deveni teatru, în sensul lui modern.

Cum vom arăta mai încolo, fenomenul acesta nu s-a ivit în forme depline decît foarte tîrziu, aproape de era noastră, la grecii antici. Înainte teatrul făcea parte din ceremonialul religios, era o formă de cult şi se desfăşura în preajma templelor, sub directa îndrumare a preoţimii.

Ceea ce trebuie neapărat subliniat este caracterul foarte complex al „dramei“ primitive, datorită pe de o parte funcţiilor ei economice, sociale şi politice, pe de altă parte integrării în sînul ei a tuturor „artelor“ (dans, muzică, arte decorative, chiar pictură, sculptură şi arhitectură) şi a tuturor „genurilor literare“, nu numai dramatic, dar şi epic, liric, didactic, istoric etc.

Cum am arătat şi vom repeta : omul este o *fiinţă dramatică*, el nu se mulţumeşte să fie ceea ce este, nici să apară aşa cum l-a lăsat „natura“ : el îşi asumă roluri pe care apoi le joacă, se comportă, se împodobeşte, se îmbracă, vorbeşte etc. după anumite idei pe care şi le face singur sau şi le fac alţii despre el. În plus, omul este capabil să joace şi rolul altor persoane, altor fiinţe, nu numai reale, dar şi închipuite, chiar şi pe al unor simple abstracţii (teatrul alegoric : întruparea virtuţii, viciului, tristeţii, victoriei etc.) sau al unor creaţii fantastice (dragon, balaur, smeu, centaur etc.).

„Persoana“ însăşi, deci şi „personalitatea“ — idealul suprem al omului modern, cel puţin de la Goethe încoace — eti-

mologic se trage de la *Persona* = mască teatrală antică. Omul se naşte cu o individualitate, dar nu devine o personalitate decît în măsura în care se modelează după anumite norme sau canoane socio-culturale, se face altceva decît ceea ce este de la naştere, prin socializare, educaţie, imitaţie, culturalizare. Aşa învaţă omul să fie membru de familie (soţ, soţie, mamă, tată, fiu, fiică), membru al unei comunităţi (cetăţean, profesionist etc.), iar în ultimă analiză, să fie *om*.

Fireşte, nu este vorba de simple măşti de teatru, dar tocmai lucrul acesta ne dezvăluie sensul cel mai adînc, bazal, al teatrului : omul însuşi nu se poate realiza social decît identificîndu-se cu anumite „modele“ sau „tipare“ socio-culturale, care sînt adevărate *măşti* pe care trebuie să le îmbrace sau să le *dezvolte*, dar în aşa fel încît să devină *una cu ele*. Omul este o *persona dramatis* pe toate planurile vieţii sociale şi dacă opinia noastră este exactă, deopotrivă pe planurile mai largi ale existenţei cosmice, ale poziţiei şi desfăşurării lui în lume.

Teatrul propriu-zis n-a făcut decît să transpună pe scenă viaţa dramatică a omului însuşi, dezvoltînd-o şi prelucrînd-o, fireşte, după principiile şi normele caracteristice artei, constituite mult mai tîrziu şi niciodată în forme integrale şi definitive. Teatrul este o artă deschisă, după cum existenţa însăşi este necontenit deschisă spre teatru, spre artă în general.

Din ceremoniile originare (rituri magice, culte religioase etc.) cu caracter profund dramatic sau teatral, s-au desprins apoi diferitele arte şi genuri literare şi s-au dezvoltat din ce în ce mai mult „pe cont propriu“, adică după o logică ce le este specifică.

Am văzut legăturile străvechi dintre mituri şi basme, care sînt cele mai arhaice apariţii ale genului „epic“. Am văzut rolul, tot atît de străvechi, al formulelor magice, unele de invocaţie, flatare, încîntare, dragoste şi ataşament, altele de alungare, imprecaţie, descîntec, ură, dispreţ — ele constituie, probabil, primele apariţii clare ale „genului liric“. În cadrul riturilor de iniţiere a tinerelor generaţii în secretele şi tradiţiile sacre ale tribului, în care se transmiteau şi legendele istorice privind originile şi locurile, dar şi sfaturi şi reţete

magice de vînătoare, de medicină etc., s-au promovat primele forme ale genului didactic. (Despre acesta se poate însă afirma, ca și despre cel istoric — ceea ce constituie și convingerea noastră — că nu este propriu zis un gen literar, ci numai un sistem instructiv-educativ, prin mijloace artistico-literare). Tot ceea ce găsim în zilele noastre în cadrul folclorului s-a ivit încă din primele timpuri, desigur sub forme fruste, embrionare, dar clare și precise.

În ansamblul lucrurilor, primul „gen literar", deci „literatura" însăși, care s-a constituit, a fost „genul dramatic", dar acesta a cuprins toate celelalte genuri literare fundamentale : epic, liric ș.a.m.d. Tot ceea ce a urmat în mileniile ulterioare a fost creșterea, dezvoltarea, cultivarea, diversificarea acestor forme primare, ivite deodată cu zorile conștiinței și culturii omenești.

Ceea ce frapează pe toți cercetătorii încă de la cele dintîi contacte cu realitățile spirituale ale oamenilor, este nu numai universalitatea literaturii, dar și a genurilor ei de bază. Pretutindeni se găsesc, fără îndoială sub forme foarte variate, dar în același timp foarte asemănătoare în esența lor, fenomene literare cu caracter dramatic, epic, liric etc. Faptul acesta nu poate avea decît o singură explicație : atît literatura, cît și genurile ei sînt fenomene antropologice *primordiale*. Ele nu au apărut în cadrul dezvoltării socio-culturale milenare, cu mult în urma antropogenezei, ci chiar *ab origine*, de la primele licăriri ale conștiinței, ale spiritualității și primele expresii ale acestora.

Omul este o ființă dramatică, iar drama lui se exprimă în cele mai variate chipuri, dar mai ales prin artă, în care și-o poate exprima cu cea mai mare perfecțiune posibilă și astfel — cum vom vedea pe larg — o poate viziona, înțelege și dezlega ca și cum ar fi proiectată pe un ecran.

Se constată pentru începuturi, mai ales îmbinarea structurală a dansului, muzicii și poeziei, dar totdeauna în cadrul unor manifestări de ordin „teatral", cum sînt riturile magice, ceremoniile religioase, cultele, sărbătorile populare etc.

La originile ei, arta în totalitatea ei a fost *spectacol*, genurile literare înseși, tot în totalitatea lor, au făcut parte din acest *spectacol*. Ele nu erau în nici un caz citite, ca în zilele

noastre, ci ascultate, văzute, de cele mai multe ori trăite direct, prin participare nemijlocită la desfăşurarea spectacolelor, care le integrau şi le utilizau pentru reuşita lor globală, de ansamblu, în *scopuri* anartistice (religioase, sociale, politice etc.), dar cu *mijloace artistice*, uneori de foarte mare calitate.

Şi, aici apare una dintre cele mai caracteristice trăsături ale artei. Implicată originar în complexe magico-religioase, magia şi religia au slăbit treptat şi adeseori au dispărut, pe cînd ea, arta, s-a dezvoltat neîncetat şi s-a constituit, în cele din urmă, într-un sector de sine stătător al culturii şi al spiritualităţii.

Literatura a avut acelaşi destin fericit, ca toate celelalte arte. Chiar în cadrul acestora ea a fost iniţial cîntată, dansată, mimată, reprezentată, amestecată în cele mai variate chipuri cu toate celelalte arte, totuşi cu un „filon" propriu, care dezvoltîndu-se i-a dat posibilitatea să se desprindă de ele şi să devină o artă verbală, fără alte implicaţii necesare.

Unul singur din genurile literare şi-a păstrat caracterul lui primordial, *teatrul*. Din cauza aceasta, în zilele noastre el nu aparţine literaturii decît prin *text*. Spectacolul însuşi, de fapt ansamblul, constituie o artă aparte, pe picior de egalitate cu dansul, muzica, literatura, pictura, sculptura, arhitectura, dar totdeauna mai complexă decît acestea. Teatrul nu este înrudit, din acest punct de vedere, decît cu cinematografia, pe care a precedat-o şi a făcut-o posibilă, dar care apoi s-a detaşat şi a devenit, la rîndul ei, o artă independentă. Este greşit deci să se vorbească de cinematograf ca de a şaptea artă, în realitate, atît istoric, cît şi fenomenologic, ea este a opta. A şaptea artă, după aceleaşi criterii, nu este însă teatrul, pentru că acesta, cum am arătat, este o artă primordială, care le-a precedat, le-a cuprins şi într-un fel le-a născut pe toate.

9.5. Un salt foarte important în dezvoltarea literaturii — un adevărat salt calitativ în înţeles hegeliano-marxist — a fost marcat prin scindarea societăţii în clase sociale antagoniste, fenomen care n-a fost posibil decît pe baza unei noi economii, cea agrară şi pastorală, care au înlocuit culesul şi vînătoarea, întărită la rîndul ei prin dezvoltarea meşteşugurilor şi extinderea schimburilor comerciale. Acestea, la rîndul lor, au făcut posibilă concentrarea unei părţi a populaţiei în

mari aglomerații, care au devenit *orașe*, fără a se desființa *satele*, dar lăsîndu-le în urmă, pe trepte inferioare, deși sincronice, de viață socio-culturală.

În cadrul acestor procese s-a constituit și o categorie de intelectuali, ca un segment social aparte (magicieni, șamani, preoți, rapsozi, aezi etc.) care au descoperit, după multe tatonări, împreună cu pictorii, sculptorii, decoratorii etc. *scrisul* prin care s-a inaugurat o nouă epocă în istoria culturii, inclusiv în istoria mondială a literaturii.

Așa a apărut, după și peste literatura orală străveche, de esență folclorică, o nouă literatură, cărturărească sau cultă, consemnată de la o vreme în scrieri și deci de o altă factură și cu un alt destin decît cea poporană. Literatura cultă, la început și ea orală, dar apoi scrisă, iar mai tîrziu tipărită, a adăugat la vechile forme literare altele, de esență „aristocratică", așa cum sînt, de exemplu, epopeile, imnurile, elegiile, pastoralele, iar spre zilele noastre, sonetele, nuvelele, dar mai ales romanele. În același timp ea a dezvoltat numeroase specii literare străvechi, dîndu-le o nouă strălucire și noi trepte de perfecțiune. Dintre acestea fac parte mai ales legendele, miturile, tragediile, comediile, baladele etc. În orice caz, fiecare gen literar s-a îmbogățit în chip considerabil, dar adevărul e că n-au apărut noi genuri : drama, epica, lirica, didactica etc. au înflorit necontenit, dar rădăcinile, profilurile și sensurile lor umane au rămas aceleași.

În perspectiva diacronică, literatura orală — ne referim în special la cea folclorică — este primordială, originară sau primară, pe cînd literatura cultă — în special cea scrisă și cu atît mai mult cea tipărită — este derivată, de etapă mai tîrzie. Sincronic, cele două literaturi apar ca două trepte diferite, una spontană, anonimă, necultivată, mai puțin elaborată, alta conștientă, organizată, cultivată, elaborată, individuală. Important pentru dezvoltarea literaturii este influența reciprocă a celor două literaturi : toate marile literaturi s-au dezvoltat pe baza celor folclorice, iar acestea la rîndul lor s-au îmbogățit considerabil sub influența celor culte. [308]

Pînă la apariția literaturii culte n-au existat decît două mecanisme de dezvoltare a literaturii. Unul intern, de perfecționare a aceleiași literaturi, altul extern, de difuzare și in-

fluențare a diferitelor literaturi existente. După această dată au apărut mecanisme noi, ca influențarea reciprocă a literaturilor culte și folclorice în cadrul aceloraşi culturi, dar şi prin contactele cu alte culturi, direct sau prin diferite verigi de legătură. Problema este destul de bine cunoscută, încît nu este cazul să stăruim asupra ei. Ceea ce dorim să punem în evidență este caracterul legic, necesar, al unora dintre aceste procese.

Toate literaturile „mari" au apărut în cadrul unor civilizații „mari", dar în același timp ele s-au dezvoltat din literaturile anterioare, din cele folclorice în cazul primelor civilizații, simultan din cele folclorice și cele culte, în cazul civilizațiilor mai avansate. Sub amîndouă aceste aspecte, fenomenul este cît se poate de interesant, pentru că ne dezvăluie fără echivoc cele mai caracteristice mecanisme social-istorice ale dezvoltării literaturilor, prin care se explică, cel puțin în parte, atît deosebirile, cît și asemănările dintre ele.

Orientîndu-ne după datele paleontologiei, arheologiei și istoriei universale, omenirea a trăit cel puțin 90 de mii de ani — după unele ipoteze, cîteva milioane de ani — în culturi exclusiv folclorice. Culturile suprapuse, deci și literaturile cărturărești, s-au ivit abia de 15—10 mii ani încoace, iar după unii, și mai puțin, reducîndu-se perioada la aproximativ 5 mii de ani.

Dacă ne orientăm după Arnold J. Toynbee, nu se poate vorbi, pentru perioada aceasta din urmă, în sensul ei de durată maximă, decît de 21 de civilizații pe întreaga suprafață a pămîntului, din care unele, ca cele americane autohtone, au fost pur și simplu „decapitate" de alte civilizații, de invazie, provenite din Europa.[309]

Civilizațiile din lumea veche (Africa, Asia și Europa) purced de regulă unele din altele, dar toate au în același timp o bază folclorică prin populațiile autohtone, formate încă în preistorie, care au prelungit deodată cu ele, și numeroase structuri și elemente din literaturile folclorice arhaice, fundamentînd astfel în chip firesc, prin mecanismele obișnuite ale tradiției, noile literaturi cărturărești, pe care însă, de fiecare dată le-au dezvoltat după noi principii și deci le-au depășit atît cantitativ, cît și calitativ.

Dacă pornim de la actualele civilizații, începînd cu cele mai noi, adică cele americane, constatăm fără greutate că atît cea nord-americană, de limbă engleză (în Canada și de limbă franceză), cît și cea sud-americană, de limbă spaniolă (în Brazilia de limbă portugheză), lăsînd la o parte baza autohtonă, preponderent folclorică, purced din civilizația europeană sau, mai detaliat, din civilizațiile europene (spaniolă, engleză, portugheză, franceză, germană etc.). [310]

Civilizațiile europene, la rîndul lor, purced, pe lîngă bazele lor locale folclorice, din civilizațiile antice, cea romană și cea elenă. [311] Civilizația romană datorează însă, în unele sectoare, de exemplu în religie, mitologie, artă, filosofie, atît de mult celei grecești, încît cercetătorii de concepție „macro-istorică" preferă în astfel de cazuri, să le trateze împreună. [312] Civilizația greco-romană nu este nici ea originară, ea se trage din vechi civilizații autohtone, cunoscute în general sub numele de egeeană (inclusiv miceniană), în cadrul căreia treapta cea mai înaltă se pare că a ocupat-o civilizația cretană. [313] Aceasta nu are înaintași de nivel mai ridicat, încît s-a înălțat direct din culturile preistorice, în sens de culturi folclorice rurale și orale. [314]

Civilizația greco-romană, dar mai ales cea grecească, a beneficiat, pe lîngă aportul egeean, desigur fundamental, de influențe importante din partea Egiptului și a marilor civilizații din Asia mică : hitită, asiriană, babiloniană etc. [315] Civilizația egipteană, ca și cea cretană, derivă direct din preistorie, ea nu are predecesori de dimensiuni „istorice". [316] Nu se întîmplă același lucru cu civilizațiile asianice (din Asia Mică sau Orientul apropiat), ele s-au dezvoltat dintr-o veche civilizație locală, cunoscută sub numele de civilizație sumeriană. [317] Aceasta este a treia mare civilizație după cea cretană și cea egipteană, care are rădăcinile direct în preistorie, fără intermediari mai importanți. [318] Marile civilizații asiatice, cum sînt cea indiană și cea chineză, au rădăcini locale adînci, de ordinul mileniilor, în care au fost identificate și unele civilizații intermediare, încît nici ele nu s-au ridicat direct din preistorie. [319]

În orice caz, în zona noastră de civilizație afro-asiatico-europeană nu există decît trei civilizații istorice primordiale,

înălţate direct din preistorie, fără alte civilizaţii istorice intermediare, civilizaţia egeeană (mai ales cretană), civilizaţia sumeriană şi civilizaţia egipteană.

Dacă adoptăm acum perspectiva istorică inversă, dinspre antropogeneză spre zilele noastre şi ne restrîngem la părţile noastre de lume, constatăm că stadiul preistoric al civilizaţiei a fost depăşit pentru prima oară în zonele de contact ale celor trei continente (Africa prin Egipt, Asia prin Sumer şi Europa prin Creta), scăldate toate de Marea Mediterană şi deci cu vechi legături comerciale, nu numai terestre, dar şi prin navigaţia de coastă şi cea interinsulară. [320]

Civilizaţiile acestea istorice, indiferent de legăturile şi influenţele reciproce arhaice, au servit însă ca *model* tuturor civilizaţiilor ivite în zona de influenţă sau pe ruinele lor, încît se poate afirma fără dificultăţi de argumentare, că întreaga civilizaţie ulterioară : asiriană, babiloniană, hitită, elenă, romană etc. a beneficiat de creaţiile lor, chiar şi atunci cînd au reuşit nu numai să le dezvolte, dar şi să le depăşească, uneori prin creaţii de un ordin cu totul excepţional (cazul unanim recunoscut al elenilor).

Caracteristica *modelelor culturale* este că, odată create, ele se transmit nu numai de la o generaţie la alta, în cadrul aceloraşi popoare, ci şi de la un popor la altul, de la o cultură la alta, atît în spaţiu cît şi în timp. În termeni savanţi, modelele culturale *circulă*, se transmit prin *difuziune* şi prin *tradiţie*, avînd ca rezultat debordarea comunităţilor etnice care le-au creat, structurarea unor civilizaţii supranaţionale, internaţionale. [321]

Prin intermediul civilizaţiei greco-romane vechile civilizaţii euro-afro-asiatice au influenţat apoi toate civilizaţiile europene moderne, iar prin migraţii, colonizare şi colonialism, toate civilizaţiile albe de pe întreaga suprafaţă a pămîntului (nord şi sud-americană, australiană, algeriană, sud-africană etc.) şi foarte numeroase civilizaţii autohtone de pe toate continentele, intrate în contact cu civilizaţiile europene şi cele neoamericane. [322]

Pentru problema care ne preocupă în lucrarea de faţă este de reţinut că procesul acesta de dezvoltare şi răspîndire a culturii, la care ne referim, cuprinde şi *literatura*. Modelele

literare greco-romane au operat neîntrerupt, în tot decursul istoriei, cel puţin în zonele noastre de civilizaţie şi continuă să opereze pînă azi, peste tot unde există populaţii de origine europeană sau înrudite, eventual numai influenţate cultural de ele. [323]

Momentul grecesc în istoria mondială a literaturii (pentru răspîndirea aportului grecesc, şi *momentul roman*) este de o însemnătate capitală: prin el s-au desprins pentru prima oară în chip eclatant *formele literare* de celelalte *forme culturale* şi s-au constituit în mod ferm, ca un *sector autonom* al civilizaţiei, al spiritualităţii omeneşti în genere. Ne găsim faţă în faţă cu ceea ce s-a numit, nu fără temeiuri serioase, independent de exagerările evidente: *„miracolul grec"*. [324] Problema merită deci o analiză mai amănunţită.

9.6. Fără îndoială că o literatură a existat şi pînă la greci, de fapt, cum am văzut, ea a existat, într-un fel sau altul, încă din zorile civilizaţiei omeneşti, poate chiar din antropogeneză. Literatura preelenă a fost însă, cel puţin în liniile ei majore, o *literatură de serviciu,* ea a fost integrată în alte structuri culturale, mai ales în cele magico-religioase şi social-politice. [325] Din cauza aceasta, literatura a fost mai mult *un mijloc* decît un *scop.* Funcţiile ei principale n-au fost de ordin artistic sau estetic, ci de un ordin străin de propria ei esenţă. Ea a fost slujitoare prin mijloace artistico-estetice a altor activităţi sociale şi a adus omenirii, în această calitate, servicii inexprimabile, dar orice s-ar spune, o „subordonată" rămîne o... *subordonată.* Emanciparea literaturii de milenara ei „eteronomie" este mai ales opera grecilor. În aceasta constă meritul lor incomparabil pentru istoria literaturii universale. [326]

Ca să se înţeleagă mai precis, pînă în cele mai adînci semnificaţii, trebuie să subliniem că procesul acesta n-a privit numai literatura, ci toate artele, nu numai arta, ci toate sectoarele culturii spirituale. Civilizaţia elenă a scos din starea lor arhaică, embrionară, de nediferenţiere, valorile fundamentale ale omenirii: *adevărul, binele şi frumosul* [327], la care romanii au adăugat, pentru mai multă eficienţă, *dreptatea* [328], altfel cuprinsă în chip necesar în ideea de bine. Civilizaţia elenă nu a înţeles însă să dezbine aceste valori

fundamentale, pentru că nici una din ele nu se poate manifesta, dezvolta nestînjenit, fără toate celelalte, dar nu a înțeles nici să le confunde, pentru că, în anumite limite rezonabile, fiecare are de îndeplinit funcții specifice. Pe valoarea de adevăr se axează știința, filosofia, instrucția, pe cea de bine : morala, idealurile, educația, pe cea de frumos : artele (între care și literatura), împreună cu toate acțiunile de înfrumusețare, iar pe valoarea de dreptate sau justiție : dreptul, politica, totalitatea raporturilor sociale și internaționale (bineînțeles ca ideal, nu ca realitate). E vorba deci de o mare revoluție, poate cea mai mare din istoria spiritualității omenești, de la antropogeneză pînă în zilele noastre. De la greci încoace toate civilizațiile înrudite cu a lor, inclusiv civilizația românească, promovează, prin sisteme sociale tot mai perfecționate — de la sclavagism la feudalism și capitalism, pînă la socialism și comunism — valorile acestea fundamentale, fără de care omenirea s-ar întoarce la sălbăticie.

Este foarte semnificativ faptul că grecii, deși nu au fost lipsiți de credințe, instituții și manifestări magico-religioase, n-au pus alături de valorile amintite și sacralitatea, ei s-au restrîns perfect conștient la *valorile umane,* pe care n-au ezitat să le *desacralizeze,* cel puțin la nivelul gîndirii celei mai înalte. Numai într-un mediu cultural de acest gen a putut să apară *evhemerismul.* După întemeietorul acestuia, Evhemer din Cyrene, contemporan cu Aristotel și Alexandru cel Mare, divinitățile Olimpului nu erau decît oameni din timpurile îndepărtate care au fost divinizați în imaginație și cîntați de poeți pentru isprăvile pe care le-au realizat și încercările pe care le-au avut de suferit. Teza aceasta s-a dovedit, cel puțin în parte, ca întemeiată. [329]

Tot numai într-un mediu suficient de laicizat a putut să apară o interpretare rațională a miturilor, mai veche decît cea evhemeristă, numită *alegorică,* datorată mai ales naturaliștilor ionieni. Aceștia au redus în „cosmologiile" lor universul perceptibil la cîteva forțe sau elemente fundamentale (pămîntul, aerul, apa, focul etc.), apoi n-au ezitat să identifice cu ele zeii olimpici, care n-ar fi decît niște simple expresii sau reprezentări alegorice. [330]

Indiferent de adevărul lor, interpretările acestea demonstrează existența unor atitudini foarte sceptice, raționaliste, științifice față de mitologia și religiile vremii. Ele marchează, împreună cu alte manifestări similare, sfîrșitul unei epoci întregi de credințe și practici magico-religioase, exclusiviste, cel puțin la elita intelectuală a civilizației elene. Mentalitatea filosofico-științifică raționalistă a început să ia locul cu fermitate celei tradiționale, preponderent mistică și teologală.

Evident, literatura nu a avut decît de profitat de această evoluție a gîndirii și în general a spiritualității.

„Miracolul grec" în domeniul literaturii este cu atît mai remarcabil cu cît procesul „invers proporțional", dar foarte limpede, al „desacralizării" și „raționalizării" s-a petrecut chiar în domeniul religiei. Grecii au fost cei dintîi în istoria culturii care au demitizat într-o perspectivă foarte largă *mitologia*, dar au păstrat din ea și au dezvoltat tot ceea ce li s-a părut de valoare estetico-literară deosebită. Ei au demonstrat astfel existența unei adevărate literaturi în cuprinsul mitologiei și n-au ezitat să o desprindă din complexul ei străvechi și să o transpună pe un plan pur estetic, purificată de toate elementele străine.

Mitologia a devenit astfel epopee, odă, ditiramb, elegie, tragedie, comedie, iar sub forma aceasta „literarizată", ea a devenit una din cele mai fecunde surse de inspirație poetică și artistică în general (pentru pictură, sculptură etc.) din cîte au existat vreodată. Cine vrea să-și dea seama de adevărul acesta este suficient să răsfoiască una din multele prezentări moderne ale mitologiei clasice, nu numai cu ajutorul unor texte rezumative, dar și al unor reproduceri de imagini (după arte decorative, picturi, sculpturi, arhitecturi celebre), cum este de exemplu cea redactată de Ernest Granger, din „Encyclopédie par l'image : La Mythologie". [331]

Reținem pe aceasta mai ales din cauza că autorul ei se interesează exclusiv de aspectele *estetice* ale materialelor pe care le înfățișează, cu ignorarea deliberată a aspectelor *religioase*, pe care le consideră lipsite de valoare pentru publicul din zilele noastre.

Referindu-se la mitologia greacă, adoptată aproape integral și de romani, Granger precizează cu bună dreptate :

„Aceste mituri ne-au fost transmise de toţi scriitorii antichităţii clasice. Ele au avut o influenţă preponderentă asupra dezvoltării artei, moralei, religiei, vieţii familiale sau politice a societăţilor mediteraniene. Poeţi şi artişti ai timpurilor moderne sau contemporane au găsit şi mai găsesc încă în minunata înflorire a legendelor elenice o sursă nesecată de inspiraţie“. [332]

„Încă din epoca homerică — notează în continuare E. Granger — adică prin secolul al XII-lea înaintea e.n., elenii erau destul de înaintaţi în civilizaţie pentru a nu se mai mulţumi cu poveştile simple şi fruste transmise de strămoşi. Totuşi ei nu le-au părăsit, ...dar le-au acordat mult mai puţină importanţă, în schimb le-au rafinat, le-au moralizat. În plus, imaginaţia strălucită a poeţilor n-a încetat, în tot timpul antichităţii clasice, să adauge tradiţiilor primitive elemente noi, numeroase episoade create pentru plăcerea spiritului.“

Este evident că „literarizarea“ unei astfel de mitologii nu era o sarcină dificilă. Ea s-a născut în cea mai mare parte a ei, ca Atena din capul lui Zeus, gata literarizată.

Important pentru dezvoltarea literaturii mondiale este nu numai demitizarea prin „literarizare“ a mitologiei de către greci, iar după exemplul lor, şi de către romani, ci şi faptul unei excepţionale influenţe a procedeului asupra tuturor civilizaţiilor care au purces, în decursul vremurilor, din civilizaţia greco-romană sau au fost influenţate direct sau indirect de ea.

J. E. Zimmerman, autorul unui „Dicţionar al mitologiei clasice“, a întocmit adevărate „inventare“ de opere literare moderne (separat pentru secolul XX) influenţate de mitologia clasică, prea întinse ca să poată fi reproduse, chiar aşa, incomplete cum sînt. [333] Esenţial rămîne fenomenul în sine: mitologia greacă, desacralizată chiar de greci şi transpusă pe plan pur literar, a marcat o nouă epocă în istoria mondială a literaturii care, cu excepţia evului mediu creştin, dar nici acesta integral, durează pînă azi: atunci s-au creat unele dintre cele mai valoroase şi durabile modele literare şi s-a

pus capăt literaturii integrate în alte activități culturale, puse în serviciul altor valori spirituale, începînd cu cele magico-religioase.

De la greci încoace a apărut, alături și peste vechile literaturi de esență tradițională, o literatură autonomă, cu o valoare proprie, care constă în primul rînd în realitatea ei artistică sau estetică, integrînd, de astă dată și subordonînd ea celelalte valori, în măsura în care are nevoie de ele pentru propria ei realizare și valorizare.

După această perioadă istorică esențială, literatura și-a găsit drumul specific ca fenomen de cultură, care nu mai poate lipsi din nici o civilizație. Ca atare ea interesează în primul rînd istoria și teoria civilizației și mai puțin antropologia socială și culturală, iar pe planul unor specialități mai restrînse, ea interesează mai mult istoria și teoria literaturii, decît antropologia literară.

9.7. Înainte însă de a desprinde concluziile propriu-zis antropologice din cele expuse pînă acum, ni se pare util să amintim și unele încercări similare, făcute în perspectiva altor concepții, totuși valoroase cel puțin prin comparațiile și confruntările pe care ni le prilejuiesc.

Numărul antropologilor literari este în creștere [334], dar nu ne vom opri decît asupra concepției lui Carl G. Jung, care este unul din promotorii acestei preocupări și a lui Northrop Frye, despre care am luat cunoștință după prima redactare a acestei cărți, autor care a schițat, fără să-l realizeze, un adevărat sistem de teorie literară pe aceste baze. Este vorba de așa numitele *„arhetipuri ale literaturii"*.

C. G. Jung a fost student, adept și colaborator al lui S. Freud, dar apoi s-a despărțit, ca și colegul său ceva mai în vîrstă, Alfred Adler, pentru a întemeia „școli" independente, „psihanalitice", dar nu freudiene. În orice caz, toți trei au elaborat teorii spectaculoase despre inconștient, iar în cadrul acestora, au oferit și unele ipoteze de lucru, chiar concepții euristice în legătură cu artele și, în egală măsură, cu literatura.

Fiind psihiatri cu o îndelungată practică terapeutică, toți trei au plecat de la anumite boli psihice, în special de la

nevroze, caracterizate ca maladii lipsite de un substrat anatomo-fiziologic (sine materia), deci ca psihogene.

După definiția lui Jung, „nevroza este dezbinarea existențială în ea însăși", dezbinare psihică internă a aceleiași persoane din cauza că în cadrul ei apar „două tendințe diametral opuse, dintre care una este conștientă, iar alta inconștientă". Psihicul uman nu se reduce la conștiință, la zonele luminoase ale acesteia, ci cuprinde, într-o proporție mult mai mare, structuri mai profunde, de natură inconștientă, adevărate zone subterane, întunecoase, de adîncime incalculabilă, de unde și numele lor de abisale, iar pentru studiul lor, cel de psihologie abisală.

Lucrurile se petrec astfel mai ales din cauza că omul este „o ființă dublă", rezultată pe de o parte din evoluția vieții, pe de altă parte din dezvoltarea societății, una naturală, animalică, alta culturală, specific umană.

Spre deosebire de animale, care își desfășoară instinctele fără nici un control cultural sau vreo cenzură socială, cel mult cu unele limitări întîmplătoare, omul este constrîns atît de comunitatea din care face parte, cît și de propria sa cultură (concepție filosofică, principii etice, conștiință juridică etc. dobîndite prin educație) să-și frîneze instinctele, în general impulsiile și tendințele naturale, să le canalizeze sau chiar să le stăvilească după anumite norme culturale, istoric constituite. [335]

După S. Freud, pornirea naturală cea mai puternică, trăsătură de bază a psihologiei animalice a omului este cea erotică, numită de el cu un sens mai larg, impulsie spre plăcere, mai ales spre plăcerea sexuală, *libido*. [336] De la natură, omul este o ființă erotică, el caută neîncetat prilejuri de plăcere, axate toate, în ultimă analiză, pe sexualitate. Impulsiile naturale de acest gen se manifestă foarte de timpuriu, încă în anii copilăriei, dar tot atunci apar și primele acțiuni de „domesticire" a omului, de „modelare" a lui după norme socio-culturale, deci primele presiuni ale „cenzurii sociale." Din cauza aceasta omul este nevoit să-și refuleze pornirile, să le alunge din conștiință, ele nu pot fi însă desființate, ci numai ignorate. De fapt refularea le alungă în inconștient și le transformă astfel într-o forță dinamică

foarte puternică, gata în fiecare clipă să „explodeze" sau cel puţin să iasă din nou la iveală.

Date fiind relaţiile de proximitate şi intimitate dintre părinţi şi copii, Freud crede că primele tendinţe erotice ale celor din urmă se îndreaptă în chip inevitabil spre părintele de sex contrar, adică tocmai în direcţia cea mai interzisă, a celui mai categoric şi universal dintre tabuuri, incestul. Cu timpul, instinctul erotic se îndreaptă spre alte persoane şi tensiunea primară scade, dar dacă lucrul acesta nu se petrece la timp şi nici integral, apar tot felul de fenomene morbide, care nu pot fi tratate decît prin psihanaliză, prin căutarea, descoperirea şi dezvăluirea cauzelor ascunse, prin aducerea în conştiinţă a pornirilor refulate în inconştient, ceea ce echivalează nu numai cu o demascare, dar şi cu o anihilare a lor.

În ceea ce priveşte literatura, Freud crede că pornirile refulate constituie o foarte bogată sursă de energie care poate fi canalizată înainte de a izbucni anarhic şi a devasta psihicul, nevrozîndu-l, spre activităţi creatoare, între care şi spre creaţii literare.

Fiind vorba de o adevărată transpunere a energiei de pe un plan „inconştient", „subteran", „tulbure" şi „anarhic" pe un plan „conştient", „luminos", „limpede" şi „organizat", Freud a numit acest proces psihic *sublimare*.

Alfred Adler nu neagă nici existenţa, nici forţa instinctului de reproducţie, care este instinctul de conservare a speciei, dar acordă o importanţă egală, iar pe planul psihologiei individuale chiar o importanţă mai mare, altui instinct fundamental al tuturor vieţuitoarelor, cel al conservării de sine, care la om se manifestă, după o expresie împrumutată de la Fr. Nietzsche, prin „voinţa de putere".[337]

În cele din urmă A. Adler consideră că refulările sexuale sînt secundare, pentru că, în marea majoritate a cazurilor, adică pe linie normală, oamenii ajung să-şi rezolve problemele erotice fără complicaţiile dramatice imaginate de Freud pe baza unor cazuri patologice izolate.

Meritul lui Adler este de a fi atras atenţia şi asupra altor aspecte ale inconştientului, decît cele de esenţă erotică. Voinţa de putere pune pe oameni în conflicte cu ceilalţi, iar

prin reacţie, cu ei înşişi, tot atît de grave, cînd este contrazisă flagrant, ca şi pornirile sexuale zăgăzuite. Mecanismul refulării persistă, dar el are şi alt conţinut decît cel erotic. Persistă şi folosirea „derivativă" a energiei prin „sublimare" şi „compensare". Oamenii cu instincte violente, „sîngeroase" de exemplu, se fac măcelari, chirurgi, cei cu instincte de dominaţie se angajează în armată, poliţie, politică, administraţia de stat, cei cu talente literare scriu literatură „neagră", „poliţistă", „criminală", „judiciară", „senzaţională". Cei care nu se pot afirma într-un anumit domeniu de activitate, închis pentru ei din cauza unor împrejurări sociale ostile, trec în alt domeniu, mai puţin barat şi se realizează în cadrul acestuia. Deci „complexele de inferioritate" se răscumpără şi se transformă în „complexe de superioritate".

Doctrinele psihanalitice sînt interesante pentru ştiinţa literaturii şi din cauza importanţei pe care o acordă expresiei simbolice a inconştientului. Constituind o lume prin excelenţă energetică sau dinamică, forţele refulate în inconştient sau oprite să se manifeste ca atare, caută mereu o „ieşire", deci o „exprimare" care, neputînd fi făcută direct, iar de cele mai multe ori nici conştient, din cauza cenzurii sociale şi autocenzurii morale, recurge la procedee simbolice, în marea lor majoritate inconştiente. Cel care le produce nu-şi dă seama nici de actul producţiei, nici de semnificaţia produselor. Acestea nu-şi dezvăluie adevărata lor semnificaţie decît prin psihanaliză, prin procese dificile şi delicate de pătrundere în „abisurile sufleteşti", realizate mai ales prin interpretarea expresiilor simbolice, printr-o hermeneutică anume elaborată.

Calea „împărătească" de pătrundere în tenebrele inconştientului o constituie, după psihanalişti, „ştiinţa viselor", ştiinţa interpretării simbolurilor onirice.

În cazul expresiilor artistice, mai ales al celor literare, este posibilă însă o psihanaliză directă, făcută asupra acestor produse, menite să dezvăluie nu numai semnificaţia lumii inconştiente a creatorului, dar şi a creaţiilor sale. Aşa s-a născut un întreg curent psihanalitic în istoria şi teoria artei

şi literaturii, dar mai ales în critica de artă şi în critica literară.[338]

C. G. Jung a lărgit considerabil teoria inconştientului pe o bază preponderent normală, nu numai patologică, şi a deschis astfel şi pentru ştiinţa literaturii un cîmp nou de cercetare, preluat mai ales de ceea ce se numeşte de la o vreme tot mai insistent antropologie literară.

C. G. Jung acceptă fără ezitare atît „teoria erosului", datorată lui S. Freud, cît şi „teoria voinţei de putere" elaborată de A. Adler, dar le consideră pe de o parte ca unilaterale, pe de altă parte ca reducţioniste. „După părerea mea — scrie Jung — nimic nu ne permite să presupunem că erosul este originar, iar voinţa de putere, nu. Sigur este că voinţa de putere se găseşte în inima omului, este un demon tot atît de mare ca şi erosul şi este tot atît de veche şi de originară ca şi acesta."[339]

Pornind de la faptul incontestabil că orice proces de civilizare constă într-o disciplinare şi înfrînare treptată a animalităţii din om, Jung susţine că „nevrozatul nu constituie decît un caz special al omului civilizat în dezacord cu el însuşi prin faptul că trebuie să împace în el însuşi natura şi cultura". Procesul acesta de „domesticire" nu se desfăşoară însă fără nici o „revoltă din partea naturii animale, dornică de libertate".[340] Nevroza nu este decît o formă „exagerată", „aberantă", „deviată" în patologic a unor situaţii normale, valabile pentru întreaga omenire civilizată.

Ceva mai mult, conflictul omului cu sine însuşi nu se produce numai între natură şi cultură, ci şi între formele noi, originale, de cultură, pe care le intuiesc sau produc oamenii pe temeiuri tot inconştiente şi formele curente predominante pe care nu le mai pot accepta, dar care nu pot fi încă nici înfruntate sau eludate. Este tot atît de posibilă şi varianta inversă, a unui conflict ivit între formele noi de cultură, încă neasimilate, dar obligatorii, şi formele vechi, perfect asimilate, dar învechite şi depăşite.

Este meritul lui C. G. Jung de a fi întrevăzut posibilitatea unor surse foarte variate de disociere internă nu numai biologice, dar şi sociologice şi culturologice. Orice luptă între vechi şi nou, în care este angajată existenţial şi fiinţa

umană, duce la contradicții interioare, la transformarea în teatru de luptă a propriei noastre conștiințe. Teoria stărilor psihice conflictuale — inconștiente și conștiente — se amplifică astfel cu mult dincolo de teoria freudistă sau adleriană, pentru a îmbrățișa fenomene complet nesocotite de ele. Cercetările principale ale lui Jung s-au desfășurat însă tot în legătură cu inconștientul și bazele biopsihologice ale acestuia, de unde și formula lapidară: „Prea multă animalitate desfigurează omul civilizat, prea multă cultură creează animale bolnave". [341]

Jung consideră, ca și Freud, că pentru studiul inconștientului uman nici o cale nu este mai eficientă decît analiza și interpretarea viselor. El adaugă însă și alte procedee, cum este metoda asociativă verbală, dar problema aceasta nu prezintă decît un interes secundar pentru antropologia literară.

Noutatea, de interes și pentru noi, pe care o aduce Jung față de ceilalți psihanaliști, constă în descoperirea unui strat mai adînc și mai vechi al inconștientului, pe lîngă cel admis în general de psihiatri și psihologi. Analizînd visele, halucinațiile, asociațiile verbale, visările etc. ale unui număr mare de subiecți, Jung a constatat apariția a două categorii bine distincte de simboluri, unele care exprimă experiențe individuale, întîmplări refulate din trecutul personal, altele care nu pot fi explicate pe această cale, încît trebuie să li se atribuie altă proveniență. El emite ipoteza, extrem de seducătoare, că e vorba de o experiență ancestrală, de o moștenire din trecutul îndepărtat al speciei, încă din perioada mitologică. Uneori înclină să creadă că e vorba și de unele supraviețuiri din epoci filogenetice mult mai îndepărtate, preumane. Problema este de un interes excepțional și pentru antropologia literară, încît este util pentru cititori să reproducem cel puțin cîteva din textele de bază.

„În fiecare ființă individuală există, în afară de reminiscențele personale, mari imagini „originare" (...) Aceste figurări ancestrale sînt formate din potențialitățile *patrimoniului reprezentativ* așa cum a fost el din totdeauna, adică din posibilitățile, transmise ereditar, ale reprezentării umane. Această transmitere ereditară explică faptul oarecum de necrezut

că unele teme ale legendelor şi unele motive de folclor se repetă pe întreg pămîntul în forme identice. (...) *Nu afirm cîtuşi de puţin transmiterea ereditară a reprezentărilor ca atare, ci numai a capacităţii de evocare a cutărui sau cutărui element din patrimoniul reprezentativ. E aici o diferenţă considerabilă.* (...) Este vorba de manifestări care purced din straturile cele mai adînci ale inconştientului, straturi în care dormitează imaginile originare, apanaj al omenescului în toată generalitatea lui. Am numit aceste imagini sau temele lor *arhetipuri* (...) *Descoperirea acestor imagini arhetipale reprezintă un nou proces al concepţiilor noastre: ea conduce la distingerea a două straturi în inconştient, un inconştient personal şi un inconştient impersonal sau supraindividual.* Denumim pe acesta din urmă cu termenul de *inconştient colectiv.*" (Subl. în orig.). [342]

Sau, în alt context: „Inconştientul colectiv apare ca rezultatul sedimentărilor precipitate de experienţa umană de totdeauna, şi, în acelaşi timp, ca un *a priori* al acestei experienţe, o imagine preformată a lumii. În sînul acestei imagini unele trăsături au luat în decursul veacurilor, un relief particular; mă refer atunci la dominante ale *inconştientului colectiv* sau *arhetipuri.*" [343]

Merită să fie reproduse şi cîteva fragmente din consideraţiile unui „jungolog", Yves Le Lay, traducător şi comentator al operei lui Jung pentru publicul de limbă franceză. (Jung a fost elveţian şi a scris în limba germană).

„Orice viaţă psihică se compune în chip necesar dintr-un conştient şi un inconştient, care se compensează unul pe altul. Acest ansamblu constituie *totalitatea psihică* din care nici un element nu poate să dispară fără o pagubă pentru individ: pierderea conştiinţei înseamnă alienaţie, pierderea inconştientului, sărăcire şi dezordine. Fiecare dintre noi posedăm un inconştient individual, dar bogăţia psihicului nostru nu se opreşte aici. Sub acest inconştient individual — cerem scuze pentru această comodă imagine topografică, dar evident inexactă, întrucît inconştientul, se poate spune, este peste tot şi nicăieri — deci sub acest inconştient individual se găsesc straturi mult mai adînci şi mai greu accesibile: sînt straturile *inconştientului arhaic*. Psihicul depăşeşte prin urmare psihis-

mul individual, căci acest inconştient are particularitatea că nu aparţine unui singur individ, el nu se prezintă cu trăsăturile particulare care caracterizează o anumită personalitate. Trăsăturile sale sînt ale speciei şi se regăsesc, dacă nu identice, cel puţin surprinzător de analoage la toţi reprezentanţii speciei umane. (...) Pentru că aparţinem aceleiaşi specii, purtăm în noi, în structura fiinţei noastre fizice şi mentale, posibilităţi de reacţie, reprezentare, reflexie, raţionament etc. care se regăsesc analoage la toţi reprezentanţii speciei. În împrejurări date, noi reacţionăm ca oameni şi reproducem gesturile etern caracteristice ale umanităţii. (...) Cu toată evoluţia, vechile forme s-au menţinut, pentru că sînt înscrise în natura noastră". [344]

După opinia mea, fenomenul este foarte bine sesizat, dar nu se poate spune acelaşi lucru despre explicarea lui, care rămîne deocamdată o „problemă deschisă".

Fără îndoială că o structură biopsihică şi deci o capacitate similară de reacţie şi creaţie în faţa aceloraşi fenomene şi probleme există la nivel de specie, nu de popor, nici de individ, de unde şi imposibilitatea de a contesta „arhetipurile", „universalele", „permanenţele", „constantele" culturale, alături, bineînţeles sau împreună cu diferite „neotipuri", „diferenţiale", „variaţii", „specificuri". Antropologia literară este preocupată mai ales de fenomenele din prima categorie, în timp ce istoria literaturii este atrasă preponderent de fenomenele din a doua. O cunoaştere integrală a fenomenelor literare nu este însă posibilă decît prin determinarea şi explicarea atît a „constantelor", cît şi a „variabilelor."

Pornind de la teoria generală a arhetipurilor, Northrop Frye a încercat să o aplice pe planul mult mai restrîns şi mai concret al literaturii. El scrie :

„Istoria globală a literaturii se desfăşoară de la primitiv la sofisticat şi întrezărim aici posibilitatea de a privi literatura ca o complicaţie treptată a unui grup de formule relativ restrînse şi simple, care pot fi observate în cultura primitivă. Dacă este aşa, atunci căutarea arhetipurilor este un fel de antropologie literară preocupată de calea prin care literatura este configurată de categorii preliterare, ca ritualul, mitul şi basmul. Mai departe, ne dăm seama că relaţia între aceste

categorii şi literatură nu sînt în nici un caz numai de descendenţă, deoarece le găsim reapărînd la cei mai mari clasici — de fapt se pare că există o tendinţă generală din partea marilor clasici să se întoarcă la ele. Aceasta coincide cu un sentiment pe care l-am avut cu toţii: că studiul operelor de artă mediocre, oricît ar fi de intens, rămîne cu încăpăţînare o formă întîmplătoare şi periferică a experienţei critice, în timp ce capodopera profundă pare să ne ducă la un punct în care putem vedea un număr enorm de modele convergente de semnificaţie. Aici începem să ne întrebăm dacă nu putem privi literatura nu numai ca un fenomen care se complică în timp, dar şi ca un fenomen care se desfăşoară în spaţiul conceptual dintr-un centru nevăzut." [345]

Este clar pentru noi că N. Frye nu a înţeles exact poziţia lui Jung, el s-a orientat mai mult după difuzionişti decît după teoreticienii arhetipurilor. La C. G. Jung nu este vorba de nici un „centru" de origine sau difuzare, văzut sau nevăzut, ci de structura biopsihică de ordin constitutiv, ereditar, a speciei umane în totalitatea ei, deci de o dispersiune primordială. Oamenii au unele trăsături, reacţii şi creaţii asemănătoare pentru că, înainte de a fi „individuaţi" prin numeroşi factori biologici, geografici, sociologici, istorici şi culturologici, ei sînt *oameni*.

Neînţelegerea merge şi mai departe. N. Frye confundă arhetipul cu mitul, ceea ce face uneori şi C. G. Jung, dar numai de circumstanţă, întrucît în cadrul psihanalizei se recurge preponderent la căi verbale. [346] Psihanaliza de după el — de ex. J.-L. Moreno — mută deliberat accentul de pe cuvînt pe acţiune, de pe psihanaliza verbală pe psihanaliza scenică (psihodrama, sociodrama etc.). Se ajunge astfel la expresii „arhetipale" neverbale, care s-ar putea să fie mai profunde şi mai străvechi decît cele verbale, comune, de exemplu, cu ale strămoşilor animali. [347]

„Mitul — scrie N. Frye — este forţa centrală care dă o semnificaţie arhetipală ritualului şi o naraţiune arhetipală oracolului. Deci mitul *este* arhetipul, deşi s-ar putea să fie mai convenabil să spunem mit numai cînd ne referim la naraţiune şi arhetip cînd ne referim la semnificaţie. În ciclul solar al zilei, în ciclul anotimpurilor şi în ciclul organic al

vieții omenești este un singur model de semnificație, din care mitul construiește o narațiune centrală cu privire la o figură care este în parte soarele, în parte fertilitatea vegetală și în parte un zeu sau o ființă umană arhetipală." [348]

N. Frye încearcă să reducă diferitele forme literare (ca ditirambul, idila, elegia etc.) la arhetipuri, dar în realitate cele mai multe dintre ele sînt produse istorice tîrzii, în special elene, răspîndite numai în anumite zone ale civilizației. Arhetipurile nu dau socoteală decît de formele universal umane, cum sînt teatrul, epica, lirica, în general, fără alte specificații, și în același mod numai de temele universal umane, cum sînt viața și moartea, dragostea și ura, plăcerea și durerea, succesul și eșecul, atracția și repulsia etc.

Se poate obiecta chiar lui C. G. Jung afirmația că arhetipurile demonstrează posibilitatea universal umană de a evoca ființe mitologice (șerpi, balauri, demoni etc.). Dacă n-am avea prin cultură nici o idee despre asemenea ființe imaginare, este imposibil de conceput că ele ar fi create sau recreate pe baze „ereditare" de orice fel, de vreo ființă cultivată din vremurile noastre, chiar dacă ar fi pusă în condiții de viață dintre cele mai rudimentare.

Ni se pare mai apropiată de adevăr teza lui Frye privitoare la genuri. Din aspectele rituale ale mitului s-au desprins, după el, genul dramatic, din aspectul epifanic genul liric, iar din „structura centrală enciclopedică" genul epic. În realitate, cum am arătat pe larg în paginile precedente, drama este un fenomen originar, un fenomen „sursă" sau „matcă", din care purced celelalte genuri.

Merită o mențiune și ideea lui N. Frye după care : „Funcția socială a artelor... pare să fie strîns înrudită cu vizualizarea scopurilor urmărite de muncă în viața omenească. Astfel, în termeni de semnificație, mitul central al artei trebuie să fie viziunea finalității eforturilor sociale, lumea inocentă a idealurilor împlinite, societatea umană liberă." [349] Eroii miturilor urmăresc, ca și oamenii, care de fapt se reflectă în ei, propria lor realizare sau împlinire. Năzuința aceasta universal umană poate fi concepută însă în două moduri, diametral opuse : fie ca o acțiune menită să triumfe împotriva tuturor piedicilor, să ducă la izbînda finală a „binelui", fie

ca o acţiune menită să fie înfrîntă, să ducă la căderea eroilor şi la victoria finală, mai mult sau mai puţin definitivă, a „răului". De aici două viziuni arhetipice despre lume şi viaţă, două filosofii fundamentale : o viziune comică (veselă, luminoasă, optimistă), şi alta tragică (tristă, întunecată, pesimistă). N. Frye consideră de astă dată cît se poate de sugestiv că aceste două viziuni străbat întreaga literatură mondială şi determină două moduri diametral opuse de a vedea şi înfăţişa lucrurile din toate sectoarele principale ale existenţei. [350]

Nu este greu de stabilit ce este şi ce nu este plauzibil în aceste teorii. Ori de cîte ori o formă, un aspect, un element etc. ale literaturii îşi au izvorul principal în structura existenţială a omului ca atare, avem de a face cu un *arhetip ;* ori de cîte ori ele îşi au izvorul principal în împrejurări legate de un anumit loc sau o anumită epocă, eventual o anumită personalitate, fără să se mai întîlnească în alte părţi sau alte timpuri decît datorită unor procese identificabile de difuzare sau transmitere, avem de a face cu fenomene literare de esenţă *istorică.*

Astfel de cercetări nu sînt încă decît abia „presimţite". [351] Se pune în special problema, desigur extrem de pasionantă, a unui studiu comparativ al literaturii americane precolumbiene cu literaturile celorlalte continente, pentru a se stabili fazele şi modurile lor de dezvoltare. Cum o influenţă directă este foarte puţin probabilă, se poate presupune că asemănările eventuale mai importante, inexplicabile prin hazard, ar indica existenţa unor „legităţi" istorico-literare, a unui autodinamism evolutiv independent de contacte, difuziuni, împrumuturi. Ştiinţa comparativă a literaturii (literatura comparată) are aici un cîmp de investigaţie extrem de ispititor, care sperăm că nu va rămîne multă vreme neexplorat.

În orice caz, literatura reală cuprinde în chip necesar atît aspectele arhetipice, cît şi pe cele istorice, în plus pe cele strict individuale, legate mai ales de personalitatea creatorilor, dar însemnătatea fiecăruia dintre ele este foarte variată. Cum am arătat pe larg, pentru definirea şi înţelegerea omului, deci pentru antropologie, cele mai revelatoare dintre aceste aspecte sînt, fără îndoială, cele cu caracter de univer-

salitate şi permanenţă, adică cele legate de întreaga specie, nu numai de anumite popoare, epoci istorice sau personalităţi creatoare. Ele formează canavaua pe care se brodează apoi toate celelalte aspecte ale literaturii, variabile la nesfîrşit, încît sînt tot atît de însemnate şi pentru înţelegerea mai adîncă, dincolo de aspectele veşnic schimbătoare, a literaturii însăşi.

În spatele nenumăratelor forme socio-culturale pe care le ia literatura sub determinismul împrejurărilor istorice, există un „strat" stabil, constant, reprezentat de specie, care deci nu se va schimba decît deodată cu ea. Ceea ce merită să fie reţinut este faptul că fără acest „strat" de bază, literatura nu ar fi fost posibilă sau, în cazul cel mai bun, s-ar reduce la o activitate superficială, cu caracter arbitrar, fără vreo însemnătate existenţială pentru omenire.

Cu alte cuvinte : literatura este o activitate culturală primordială, iar din cauza aceasta ea este universal şi permanent umană, pentru că omul însuşi este o fiinţă constituită în aşa fel, încît nu se poate realiza fără a produce o civilizaţie, iar în cadrul acesteia, o literatură. Este ceea ce ne-a mai rămas să arătăm.

NOTE

[281] Vezi J. J. Gumperz, and D. Hymes, eds., *Directions in Sociolinguistics : The Ethnography of Communication*, The Hague, Mouton, 1972 ; R. L. Birdwhistell, *Kinesics and context : Essays on Body Motion Communication*, University of Louisville Press, 1970.

[282] Vezi o descriere „pe viu" a unei „serate literare" (în jurul focului) la primitivi în R. P. Trilles, *Les pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, Bloud et Gay, 1932.

[283] Cf. de ex. Marquis de Wavrin, *Moeurs et coutumes des indiens sauvages de l'Amérique du Sud*, Paris, Payot, 1937, dar şi aici povestirile propriu zise sînt jucate : „Indianul care povesteşte o întîmplare imită toate gesturile, joacă într-un fel o pantomimă. El simulează, de exemplu, mişcările vînătorului, ce face vînatul ; este destul să-i vezi jocul ca să înţelegi aproape tot ce spune" (p. 367).

[284] „Psihologia concretă", concepută de G. Politzer, consideră întreaga viaţă psihică umană drept o „dramă", o dramă a fiecărei persoane, ceea ce scapă complet „experimentaliştilor" şi „psihofiziologilor". Cf. mai ales *Critique des fondements de la psychologie*, vol. I, 1928,

reed. în *Ecrits*, vol. 2, *Les fondements de la psychologie*, Paris, Editions sociales, 1969.

[285] Franz Boas, Mythology and Folk-Lore, cap. XIII, din Franz Boas, ed., *General Anthropology* (cit. supra), p. 609.

[286] F. Boas, *op. cit.*, p. 610.

[287] F. Boas, *op. cit.*, p. 611—612.

[288] M. Mauss, *Manuel d'ethnographie* (cit. supra), p. 87.

[289] M. Mauss, *op. cit.*, p. 86.

[290] Cf. şi Camille Schuwer, *Les deux sens de l'art*, Paris, P.U.F., 1962.

[291] Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen, besonders in seinem Verhältnis zum Heldensage und Mythos*, Helsinki, Acad. Verlag, 1954.

[292] Mircea Eliade, Les mythes et les contes de fées, în *Nouvelle revue française*, mai 1956, studiu retipărit în *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, Appendice I, folosit şi de noi.

[293] M. Eliade, *Aspects du mythe* (cit. supra), p. 234.

[294] Paul Saint-Yves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, Paris, Vrin, 1923.

[295] M. Eliade, *op. cit.*, p. 235.

[296] M. Eliade, *op. cit.*, p. 236.

[297] În curs de apariţie la Editura Dacia, Cluj-Napoca.

[298] M. Eliade, *op. cit.*, p. 238.

[299] M. Eliade, *op. cit.*, p. 238.

[300] M. Eliade, *op. cit.*, p. 238—239.

[301] Apud. M. Eliade, *op. cit.*, p. 240.

[302] Cf. şi L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive* (cit. supra).

[303] M. Eliade, *op. cit.*, p. 240.

[304] M. Eliade, *op. cit.*, p. 241.

[305] M. Eliade, *op. cit.*, p. 242—244.

[306] Vezi şi Jean Stoetzel, *Psychologie sociale*, Paris, Flammarion, 1963, ca şi Traian Herseni, *Prolegomene la teoria sociologică* (cit. supra).

[307] Vezi mai ales operele citate ale lui K. Th. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst şi Der Unterbau des Dramas* — teză acceptată şi de M. Mauss, *Manuel d'ethnographie* (cit. supra), p. 88.

[308] Vezi pentru literatura română, pe lîngă cercetările clasice ale lui Hasdeu, Gaster, Cartojan etc., mai ales Ovidiu Papadima, red., *Temelii folclorice şi orizont european în literatura română*, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1971.

[309] Arnold J. Toynbee, *A Study of History*. Abridgement by D. C. Somervell, 2 vol., Oxford University Press, 1946—1947.

[310] Cf. G. B. Nash, *Red, White and Black: The Peoples of Early America*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1974, ca şi J. W. Ward, *Red, White and Blue: Men, Books and Ideas in American Culture*, New York, Oxford University Press, 1969.

[311] Cf. Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du moyen-âge*, Paris, Renaissance du Livre, 1927; Alphons Dobsch, *The Economic and Social Foundations of European Civilization*, New York, Wiley, 1937.

[312] Cf. la noi G. Popa-Lisseanu, *Mitologia greco-romană*, ed. 7, București, Casa Școalelor, 1924. Vezi pentru un punct de vedere mult mai nuanțat, A. Grenier, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, Paris, Renaissance du Livre, 1925.

[313] Cf. G. Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris, Renaissance du Livre, 1923, precum și R. Dussaut, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée*, ed. 2, Paris, Payot, 1914.

[314] Cf. Arthur Evans, *The Palace of Minos, I, The Neolithic and Early and Middle Minoan Ages*, Oxford University Press, 1921.

[315] Cf. Léon Homo, *L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain*, Paris, Renaissance du Livre, 1925 ; A. Jardé, *La formation du peuple grec*, Paris, Renaissance du Livre, 1923 ; Gustave Glotz, *Histoire grecque, I, Des origines aux guerres médiques*, Paris, P.U.F., 1925 ; C. Brinton, J. B. Christopher and R. Lee Wolff, *Civilization of the West*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1973.

[316] Cf. A. Moret et G. Davy, *Des clans aux empires*, Paris, Renaissance du Livre, 1923 ; A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Renaissance du Livre, 1926. După unii cercetători, Egiptul antic este centrul de formare și difuziune a întregii civilizații omenești. Cf. de exemplu Eliott Smith, *The Ancient Egyptians*, ed. 2, London, Kegan Paul, 1923, *The Children of the Sun*, London, Macmillan, 1922, *In the Beginning : The Origin of Civilization*, New York, Morrow, 1928 ; W. J. Perry, *The Growth of Civilization*, Middlesex, Penguin Books, 1937 și *Origin of Magic and Religion*, London, Kegan Paul, 1923. Vezi și Eliott Smith, ed., *The Diffusion of Culture*, London, Watts, 1933.

[317] Cf. V. I. Avdiev, *Istoria Orientului antic*, trad. din l. rusă, București, Editura Științifică, 1951. Vezi și V. Gordon Childe, *The Most Ancient East : The Oriental Prelude to European Prehistory*, London, Kegan Paul, 1928 ; J. H. Breasted, *La conquête de la civilisation* (cit. supra).

[318] Vezi C. L. Woolley, *The Sumerians*, Middlesex, Penguin Books, 1928.

[319] Cf. P. Masson-Oursel, H. de Wilman-Grabowska, Philippe Stern, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, Renaissance du Livre, 1933 ; Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, Renaissance du Livre, 1929 și *La pensée chinoise*, Paris, Renaissance du Livre, 1934.

[320] Cf. L. Delaporte, *La Mésopotamie : Les civilisations babylonienne et assyrienne*, Paris, Renaissance du Livre, 1923 și *Les Hittites*, Paris, Renaissance du Livre, 1936 ; Cl. Huard, *La Perse antique et la civilisation iranienne*, Paris, Renaissance du Livre, 1925 ; G. Glotz, *La cité grecque*, Paris, Renaissance du Livre, 1928.

[321] Cf. G. Merrill et al., *A Handbook of Civilization*, 2 vol., Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1974 și L. S. Stavrianos, *The Epic of Modern Man : A Collection of Readings*, ed. 2, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1971.

[322] Proces uriaș care se leagă direct de explorările și descoperirile geografice, de expansiuni, cuceriri, migrații, colonialism, imperialism etc.

Vezi de ex. Örjan Olsen, *La conquête de la terre : Histoire des découvertes et des explorations des origines à nos jours,* trad. E. Guerre, 5 vol., Paris, Payot, 1936 ; M. P. Maghidovici, *Istoria descoperirilor geografice,* trad. din l. rusă, București, Editura Științifică, 1959. Cf. și G. Hardy, *La politique coloniale et le partage de la terre au XIX-e et XX-e siècles,* Paris, Renaissance du Livre, 1937. A urmat decolonizarea, dar influențele au rămas, chiar dacă sînt mai mult sau mai puțin reciproce.

[323] Vezi lucrările curente de istorie a literaturilor naționale (română, franceză, italiană, spaniolă, germană, engleză, rusă etc.) ; pentru o privire de ansamblu asupra literaturilor naționale — din păcate nu și asupra literaturii ca fenomen uman mondial — vezi Raymond Queneau, red., *Histoire des littératures, 3 vol.,* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, N.R.F., 1968.

[324] Expresia aparține lui E. Renan și de atunci fenomenul a preocupat pe foarte mulți cercetători. Vezi pentru un punct de vedere echilibrat : V. S. Sergheev, *Istoria Greciei antice,* trad. din l. rusă, București, Editura Științifică, 1951 ; V. V. Struve și D. P. Kallistov, *Grecia antică,* trad. din l. rusă, București, Editura Științifică, 1958 ; L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (cit. supra) ; A. de Ridder et W. Déonna, *L'art en Grèce,* Paris, Renaissance du Livre, 1924 ; iar pentru literatură, Maria Marinescu-Himu și Adelina Piatkowski, *Istoria literaturii eline,* București, Editura Științifică, 1972.

[325] Cf și C. Schuwer, *Les deux sens de l'art* (cit. supra).

[326] Cf. și Alfred Croiset et Maurice Croiset, *Manuel de la littérature grecque,* ed. 10, Paris, Boccard, 1900.

[327] Vezi mai ales dialogurile lui Platon, dar poziția aceasta este mai veche, apoi s-a răspîndit în întreaga lume elenistică și romană, a pătruns în creștinism și a devenit în cele din urmă un bun al culturii universale. Conceptele în sine sînt însă arhetipice, deci primordiale.

[328] Cf. Fustel de Coulanges, *La cité antique,* ed. 7, Paris, Giard, 1878 ; J. Declareuil, *Rome et l'organisation du droit,* Paris, Renaissance du Livre, 1924.

[329] Vezi A. H. Krappe, *Mythologie universelle* (cit. supra), p. 21.

[330] Vezi Krappe, *op. cit.,* p. 19 și urm.

[331] Paris, Hachette, 1924.

[332] Granger, *op. cit.,* p. 5.

[333] J. E. Zimmerman, *Dictionary of Classical Mythology,* New York-Toronto-London, Bantam Books, 1966. Vezi și G. M. Gayley, *The Classic Myths in English Literature and Art,* Boston, Ginn et Co., 1911.

[334] Ei se grupează în două categorii, unii care studiază literatura ca fenomen *universal uman,* alții care pun accentul pe *specificul local.* Pentru ultima categorie, vezi mai ales Leslie Fiedler, *Love and Death in the American Novel,* New York, Kriterion, 1960, *Waiting for the End,* New York, Meridian Books, 1964 și *The Return of the Vanishing American,* New York, Stein and Day, 1968.

[335] Vezi din lucrările lui C. G. Jung mai ales *Psychologie de l'inconscient* (cit. supra), *La théorie psychanalytique,* trad. M. Schmid-Guisan,

Paris, Editions Montaigne, 1932, *Types psychologiques*, ed. 2, Genève, Georg et Co., 1958, *L'homme à la découverte de son âme* (cit. supra). Vezi şi *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. Yves Le Lay, Genève, Georg et Co., 1964.

[336] Cf. din operele lui S. Freud în trad. fr. mai ales *Introduction à la psychanalyse* (cit. supra), *Essais de psychanalyse* (cit. supra), *L'interprétation des rêves* (cit. supra), *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, N.R.F., 1924, *Métapsychologie* (cit. supra). Vezi şi E. Jones, *La vie et l'oeuvre de Sigismund Freud*, trad. H. Berman, vol. 1 şi 2, Paris, P.U.F., 1957.

[337] Alfred Adler, *Menschenkenntnis* (cit. supra), *Praxis und Theorie der Individual Psychologie* (cit. supra), *Über den nervösen Charakter* (cit. supra), *Le sens de la vie*, Paris, P.U.F., 1950, *Compensation psychique de l'état d'infériorité des organes*, Paris, P.U.F., 1956.

[338] Vezi G. J. Goldberg and N. M. Goldberg, *The Modern Critical Spectrum*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1962; Fred Crews et al., *Psychoanalysis and Literary Process*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970.

[339] C. G. Jung, *Psychologie de l'inconscient* (cit. supra), p. 71.

[340] Jung, *op. cit.*, p. 47.

[341] Jung. *op. cit.*, p. 62.

[342] Jung, *op. cit.*, p. 126—128.

[343] Jung, *op. cit.*, p. 117.

[344] Yves Le Lay, Préface du traducteur, în C. G. Jung, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (cit. supra), p. 13—16.

[345] Northrop Frye, *The Archetypes of Literature*, în J. W. Johnson, ed., *Concepts of Literature*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970, p. 39—40. Textul a apărut prima oară în The Kenyon Revue, (Winter, 1951).

[346] Vezi pentru C. G. Jung, tot în trad. fr., *Psychologie et religion*, trad. M. Bernson et G. Cahen, Paris, Buchet-Chastel, 1960, *Introduction à l'essence de la mythologie*, în colab. cu Ch. Kerényi, trad. Del Medico, Paris, Payot, 1953; *La dialectique du moi et de l'inconscient*, trad. G. Cahen, Paris, Gallimard, 1964.

[347] Cf. J.-L. Moreno, *Fondements de la sociométrie* (cit. supra), *Who shall survive? Foundations of Sociometrie, Group Psychotherapie and Socio-drama*, Beacon House, New York, 1953, *Psychodrama*, Beacon House, New York, 1946, *Sociometry: Experimental Method and the Science of Society*, Beacon House, N.Y. 1951; *Sociometry and the Science of Man*, Beacon House, N.Y., 1956.

[348] N. Frye, *op. cit.*, p. 42.

[349] N. Frye, *op. cit.*, p. 43.

[350] N. Frye, *op. cit.*, p. 44.

[351] Vezi Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory* (cit. supra) pentru însemnătatea studiilor *arheologice* comparative între continentul american şi celelalte continente. Problema se pune însă la fel şi pentru *literaturi.*

10

CIVILIZAŢIA ŞI DEFINIREA OMULUI

10.1. Omul este o ființă atît de complexă, încît, presupunînd că ne lăsăm impresionaţi numai de una sau de unele din aspectele lui existenţiale sau numai funcţionale, poate fi definit în cele mai variate chipuri, de unde şi mulţimea de „homines“ aflaţi în diferite scrieri, ca homo habilis, homo sapiens, homo faber, homo divinans, homo religiosus, homo loquens, homo ludens, homo significans ş.a.m.d., pînă la 30—40, dacă nu şi mai mulţi. Omul este însă toate acestea la un loc şi mai mult decît atît. E necesar deci să analizăm problema mai de aproape.

S-a spus despre om că este un animal superior (vertebrat, mamifer, primat, antropoid, hominid etc)., ceea ce nu poate fi contestat. Pe linia aceasta biologică, omul se încadrează în regnul animal fără a prezenta nici o trăsătură calitativ deosebită faţă de celelalte vieţuitoare. Cum se exprimă un specialist în biologia umană: „Specia umană se leagă în chip hotărît de toate fiinţele vii, chiar de cele mai simple. Chimic nu există o discontinuitate între virus şi om. Organizarea noastră celulară nu se opune radical celei a unui ferment. Ceea ce arată în fond că organismul nostru poartă urma unui trecut mai vechi decît orice civilizaţie, orice structură socială, orice limbaj simbolic, orice încercare de gîndire“. [352]

Este limpede, — dar tot atît de limpede apare faptul că dacă nu s-ar fi ivit civilizaţia, omenirea ar fi fost cu totul altceva decît ceea ce este în prezent, pînă la dreptul de a afirma că fără civilizaţie omul n-ar fi fost om, ar fi rămas un simplu animal, ca toate celelalte animale.

Omul a depăşit zoologia datorită faptului că a fost în stare să producă o civilizaţie şi astfel să se civilizeze el însuşi, prin propriile sale creaţii. Fireşte, capacitatea aceasta este la rîndul ei un rezultat istoric, dar nu de ordin social, ci de ordin biologic, ea este un produs al unei îndelungate

evoluţii a vieţii, de la formele cele mai rudimentare pînă la cele mai complexe, reprezentate chiar de specia umană.

Omul este animalul cel mai evoluat din toate cîte există, dar în acelaşi timp el depăşeşte, prin civilizaţia pe care o dezvoltă, orice animalitate. În aceasta constă, probabil, paradoxul său ontologic : el este atît de avansat pe linie zoologică, încît a reuşit să iasă din cuprinsul ei şi să se realizeze pe un plan neanimalic, specific uman. Omul este un animal care nu este numai animal, ci mai este ceva în plus, de natură absolut neanimalică, ireductibil la animalitate, dar care nu ar fi apărut şi nici nu s-ar menţine fără ea.

Poate că totuşi fenomenul acesta are o semnificaţie mai adîncă : animalitatea însăşi, pe măsură ce se dezvoltă, se dezanimalizează, — după cum materia se spiritualizează — altfel n-ar fi fost posibil omul. Un lucru este sigur : omul este, prin însăşi structura lui existenţială, deci ontologic, în acelaşi timp un animal şi un supraanimal, fenomen zoologic şi fenomen culturologic, cu posibilitatea unor combinaţii nesfîrşite, dar nu şi de a elimina complet — decît în cazuri foarte grave, de tare ereditare sau boli degenerescente, — vreunul din ele, de fapt numai pe cel culturologic. Spiritul nu poate exista fără corp, iar corpul uman nu se poate dezvolta şi desfăşura normal fără nici o activitate de ordin cultural (munca, limbajul, gîndirea etc.). Deci nu este vorba de două „entităţi", una materială, alta spirituală, ci de una şi aceeaşi realitate, cu două aspecte fundamentale ale ei, în aşa măsură, încît nici una nu se poate realiza fără cealaltă. Iată un lucru sigur, care nu trebuie pierdut nici un moment din vedere.

Se pune însă problema — întîlnită şi în legătură cu teoria inconştientului — a raporturilor reale între cele două aspecte ale existenţei omeneşti, cel biologic şi cel culturologic. Ele coexistă, se întrepătrund, se influenţează reciproc, dar pînă la ce linii de demarcaţie ? Este într-adevăr omul o fiinţă dublă — *homo duplex*, cum i se spune de la Buffon încoace — structurată după două principii calitativ diferite sau este o nouă categorie de fiinţă, *sui generis*, biologică şi culturologică, totuşi una singură, perfect unitară, chiar dacă dialectic unitară, pe modelul unităţii contrariilor ? În altă

formulare : ce înseamnă biologia pentru cultură şi ce înseamnă cultura pentru biologia umană ?

La o asemenea întrebare formal nu se pot da decît trei răspunsuri plauzibile :

— biologia şi culturologia coexistă, dar chiar dacă se influenţează reciproc în anumite limite, ele se dezvoltă şi funcţionează după legităţi proprii, complet diferite una de alta ;

— biologia este fenomenul originar, străvechi, cu mult anterior culturii, aceasta nu face decît să se pună, inconştient sau conştient, în serviciul celei dintîi, fără a-i altera substanţa ;

— culturologia este un fenomen recent, dar de ordin superior, ea este în măsură să restructureze biologia sau să se folosească de ea ca de un simplu mijloc pentru a se desfăşura conform cu propria ei esenţă.

Să le examinăm pe rînd.

Prima opinie este reprezentată mai ales de doctrina paralelismului psihofizic sau psihofiziologic, rezumată de E. Goblot în termenii următori : „Faptele de conştiinţă şi funcţiile scoarţei cerebrale, cunoscute unele prin introspecţie, altele prin observaţie obiectivă, sînt absolut eterogene. Nu putem concepe nici o reducţie a unora la celelalte, nici o acţiune a unora asupra celorlalte. Sîntem deci constrînşi să le privim ca două serii paralele, în aşa fel încît orice schimbare într-una corespunde unei legi a celeilalte. (...) Se poate întîmpla ca cele două serii să fie două aspecte ireductibile ale uneia şi aceleiaşi realităţi“. [353]

Teza aceasta a fost susţinută mult timp atît de unii fiziologi, cît şi de unii psihologi. Aşa, de exemplu, de pe poziţia fiziologiei, Claude Bernard : „Fenomenele fizico-chimice sînt inseparabile de fenomenele vitale şi chiar psihice, dar nu există o generare a fenomenelor vitale de către cele chimice ; nu există decît un paralelism şi faptul acesta este adevărat pentru toate fenomenele vitale, de la cele mai infime pînă la cele mai avansate, pînă la fenomenele intelectuale“. [354] Sau, de pe poziţiile psihologiei, E. Claparède : „Spiritul nostru, aşa cum este el, nu poate concepe nici un raport de la cauză la efect între fenomene atît de diferite, eterogene, disparate,

cum sînt pe de o parte faptele de conştiinţă, pe de altă parte fenomenele lumii materiale. (...) Singurul raport pe care îl putem surprinde între ele este de simultaneitate : fenomenele de conştiinţă au loc în acelaşi timp cu diferite procese fizico-chimice din creier ; unele şi altele sînt concomitente, paralele.“ [355]

Dificultatea stabilirii raporturilor exacte între fenomenele anatomo-fiziologice şi cele psihice, în special de conştiinţă, este reală, dar faptul acesta nu îndreptăţeşte negarea lor. În special neurochirurgia a demonstrat, în condiţii cvasiexperimentale, că orice leziune sau extirpare a unor părţi din creierul uman atrage după sine alterarea sau chiar dispariţia anumitor activităţi psihice. Desigur nu este vorba neapărat de o localizare precisă a funcţiilor psihice şi nici de o legătură unilaterală, întrucît există pe de o parte boli mentale, considerate ca psihogene (sine materia), cum sînt nevrozele, pe de altă parte fenomene fiziologice provocate de cele psihice, cum sînt cele psihosomatice. Totuşi un lucru este sigur : fără un substrat anatomo-fiziologic, în special neurofiziologic, nu există nici fenomene psihice. Filogenetic se poate afirma cu absolută certitudine că fenomenele anatomofiziologice sînt cu mult anterioare fenomenelor de conştiinţă, iar acestea nu au apărut şi nu s-au constituit ca atare, indiferent de legăturile de amănunt şi de mecanismele puse în joc, decît pe măsura apariţiei şi dezvoltării sistemului nervos central. Fără „cerebralitate“ nu există „conştiinţă“, pe cînd viaţa organică în sens larg este anterioară la amîndouă şi poate subzista în continuare fără ele, cazul tuturor formelor inferioare de viaţă. Ceva mai mult, conştiinţa poate suferi „eclipse“ parţiale sau totale (de exemplu prin intoxicaţii alcoolice, narcoze, leşinuri etc. sau numai prin somn), fără ca omul să-şi piardă şi viaţa, pe cînd o scoatere din funcţiune a creierului în întregimea lui, de exemplu prin extirpare, sau paralizare, înseamnă moarte.

Perspectiva aceasta filogenetică a dus, pînă în cele din urmă, la teza cealaltă, nu numai a anteriorităţii biologiei faţă de psihologie şi culturologie şi a unui anumit paralelism între ele, dar şi a unei dominanţe indiscutabile, de o forţă invin-

cibilă a biologiei, în special a instinctelor şi a impulsiilor, faţă de toate celelalte fenomene umane. Aceasta este teza tuturor „instinctiviştilor", în frunte cu unul dintre cei mai însemnaţi dintre ei, William McDougall.

„Psihicul uman (*the human mind*) — scrie McDougall — are anumite tendinţe înnăscute sau ereditare, care sînt sursele sau forţele motivatoare esenţiale ale oricărei gîndiri şi acţiuni, fie individuale, fie colective, şi sînt bazele dezvoltării treptate a caracterului şi a voinţei indivizilor şi naţiunilor, sub dirijarea (*guidance*) facultăţilor intelectuale". Tendinţele acestea sînt de două categorii : 1. tendinţele specifice sau instinctele, 2. tendinţele generale sau nespecifice, care derivă din alte fenomene şi procese psihice, mai ales din combinarea celorlalte, la anumite trepte de complexitate, atinse de acestea în cursul evoluţiei lor.[356] Direct sau indirect, instinctele sînt „primele forţe (*prime movens*) care pun în mişcare întreaga activitate umană". Cele mai „complexe aparate intelectuale ale psihicului celui mai dezvoltat" nu sînt, după McDougall, decît „instrumentul prin care aceste impulsiuni îşi caută satisfacerea, în timp ce plăcerea şi durerea servesc să le ghideze în alegerea mijloacelor întrebuinţate."

McDougall nu reduce viaţa psihică la instincte, dar le atribuie singura putere capabilă să pună omul în mişcare, să-i dinamizeze funcţiunile psihice şi, prin intermediul acestora, întreaga lui viaţă socială. „Îndepărtaţi aceste dispoziţii instinctuale — scrie McDougall — cu puternicele lor impulsiuni, şi organismul va deveni incapabil să mai desfăşoare vreo activitate de orice fel ; el va zăcea inert şi fără mişcare, asemenea unui ceasornic minunat căruia i s-au scos resorturile sau a unei maşini cu aburi al cărei foc s-a stins. Impulsiunile sînt forţele mentale care susţin şi modelează întreaga viaţă a indivizilor şi a societăţilor, şi cu ele ne găsim faţă în faţă cu misterul central al vieţii, al raţiunii şi al voinţei".[357]

Instinctualismul psihosociologic şi culturologic a fost aspru criticat de către numeroşi cercetători, încît James Woodard a putut să scrie, înspre vremurile noastre, că „sub efectul behaviorismului şi al atacurilor violente ale lui Dunlap, Faris, Allport, Cuo, Bernard şi alţii, teoria instinctului s-a năruit

aproape cu desăvîrşire". [358] Cu toate acestea instinctualismul a rămas o tentaţie foarte puternică pentru gîndirea ştiinţifică şi reluarea lui, sub cele mai nebănuite forme, continuă.

O poziţie extremistă îşi atrage adeseori critici tot atît de extremiste, dar ştiinţa din zilele noastre nu se mai gîndeşte să nege orice însemnătate biologiei în funcţionarea vieţii psihice, iar prin intermediul acesteia, în constituirea şi desfăşurarea vieţii sociale şi culturale. Cum se exprimă un specialist în biologia umană : „Oricît de izolat ar fi, în unele privinţe, creierul rămîne unit cu corpul prin numeroase lanţuri metabolice. O dereglare a secreţiei tiroidiene provoacă prăbuşirea inteligenţei, o scădere a cantităţii de glucoză poate avea acelaşi rezultat. Alte influenţe mai puţin brutale se exercită normal asupra sistemului nervos. În definitiv trebuie să admitem că gîndirea noastră nu este ferită de fluctuaţiile fiziologice, care nu sînt totdeauna perturbatoare, dar care nu dau nici o garanţie raţională acestor legături. Ele pot de asemeni acţiona asupra atitudinilor noastre, alături de influenţele sociale, uneori contradictorii, şi alături de epsioadele biografice care nu sînt supuse nici unei legi. Biometria arată, pe de altă parte, că integrarea organismului este incompletă, că ea se bazează pe raporturi de probabilitate. Toate acestea sînt incompatibile cu o coerenţă totală a conduitei : multitudinea factorilor se traduce prin pluralitatea motivaţiilor înclinaţiilor, aspiraţiilor, al căror acord poate fi dificil." [359] Faptul acesta nu exclude însă adevărul celălalt, precizat de acelaşi specialist : „rămîne faptul că viaţa mentală, într-un anumit sens, depăşeşte biologia : ea nu poate fi interpretată atîta timp cît se ignoră condiţiile economice, sociale şi culturale care acţionează asupra organismului şi în special asupra sistemului nervos." [360] E vorba deci de raporturi complexe de interdependenţă şi interacţiune, de esenţă dialectică.

Adevărurile acestea n-au oprit însă pe unii gînditori, mai ales din domeniul filosofiei, să susţină supremaţia categorică sau cel puţin autonomia conştiinţei, în special a ideilor, faţă de instincte, impulsuri, afecţiuni, faţă de tot ceea ce este de origine animalică în noi. Un exemplu clasic este doctrina ideilor-forţe elaborată de Alfred Fouillée. „Evoluţionismul

ideilor-forțe — susține acesta — este doctrina care admite că conștiința cu ideile în care se exprimă, nu este un simplu reflex sau epifenomen, ci un factor de schimbare, o cauză reală, mai mult decît atît, că ea (conștiința) este realitatea însăși, prezentă sieși, modificîndu-se și conducîndu-se prin gîndirea schimbărilor sale posibile și a direcțiilor celor mai bune". [361]

Aceeași încredere în rațiune, idei, progres prin gîndire și instrucție au avut-o și enciclopediștii francezi și întreaga filosofie a luminilor (Aufklärung) în decursul veacului al XVIII-lea, asupra căreia nu putem stărui. [362]

Doctrinele amintite și cele asemănătoare sînt foarte schematice, de fapt simple ipoteze de lucru, formulate pe baze preponderent logice, fără a ține seama de toate datele esențiale ale realităților pomenite. Cercetătorii din domeniul științelor antropologice, chiar și unii dintre reprezentanții antropologiei filosofice, care cultivă în general, speculațiile, au început să înțeleagă de la o vreme din ce în ce mai profund necesitatea de a asigura alte baze de pornire și de a deschide alte perspective de investigație, de foarte mare interes și pentru antropologia literară.

10.2. În 1928 a apărut la Darmstadt o lucrare de antropologie filosofică a lui Max Scheler intitulată programatic: „Die Stellung des Menschen im Kosmos" (Poziția omului în lume), în care au fost ridicate cîteva probleme și au fost oferite unele dezlegări foarte sugestive pentru stabilirea locului pe care-l ocupă omul în raport cu tot ceea ce există. [363]

Max Scheler transpune cu fermitate problema deosebirilor dintre animale și oameni de pe planul biologiei și chiar al psihologiei pe planul mult mai semnificativ și mai tranșant al *noologiei.* [364]

S-ar putea — remarcă el — ca deosebirile dintre om și animalele cele mai dezvoltate să nu fie, în ceea ce privește inteligența, imaginația, memoria, capacitatea de decizie etc., decît de grad. Există însă o deosebire ireductibilă, de ordin calitativ, între regnul animal și regnul uman, constituită de *spirit,* adică, în terminologie modernă curentă, de *cultură.* Omul este singura ființă spirituală sau culturală de pe pămînt,

singura care are o limbă, o economie, o organizaţie socială, norme morale şi juridice, o religie, o filosofie, o artă, o ştiinţă etc. şi care tinde deci să înlocuiască adaptarea sa la mediu prin adaptarea mediului la sine. Şi este tot singura fiinţă care nu se acceptă pe sine aşa cum este dată de la natură, ci se construieşte prin procese complexe de educaţie şi instrucţie, după modele elaborate chiar de el, adică de comunitatea socială tradiţională din care face parte.

După o expresie fericită a lui Max Scheler, omul este o fiinţă „deschisă spre lume“ (*Weltoffen*), el se găseşte în lume, dar în plus ştie că se găseşte în lume, este conştient de acest fapt şi ia atitudine faţă de lume şi propria sa existenţă în lume, nu neapărat în sensul acceptării, supunerii, integrării necondiţionate, ci, de cele mai multe ori, prin contestare, negare, respingere. Omul este singura fiinţă în măsură să spună *nu*, el este un *Nein-Sager*, adică unul care poate spune *nu* la tot ceea ce îi vine din afară sau chiar dinlăuntru, dacă nu a fost trecut prin filtrele personale de selecţie, modificat şi interpretat, prin propriile sale valori şi exigenţe. Cu alte cuvinte, omul spune, ori de cîte ori crede de cuviinţă, *nu* naturii şi o înlocuieşte prin cultură, fapt care a dus treptat la constituirea unei lumi specifice, lumea culturii, aşezată între om şi natură, devenind în cele din urmă el însuşi un „cuceritor“ şi un „stăpînitor“ al naturii.

Max Scheler exagerează însă poziţia aceasta pînă a afirma că „spiritul“ (*der Geist*) este altceva decît viaţa şi altceva decît lumea, o realitate cu totul diferită de acestea, ceea ce ne aşază în plină metafizică şi, în cele din urmă, în incomprehensibil, în absurd.

Nu se poate nega faptul că spiritul este în realitate viaţă spirituală sau, mai exact, un aspect al vieţii umane care nu apare niciodată şi nicăieri fără aceasta. Mai categoric : viaţă fără spirit există şi poate exista, pe cînd spirit fără viaţă nu există şi nu poate exista. Spiritul nu este decît una din multele trăsături posibile ale vieţii înseşi, cu precizarea că este o trăsătură numai a unor trepte foarte evoluate sau avansate de viaţă.

Același lucru se poate afirma și despre raporturile cu lumea. Spiritul face parte și el din lume, ca tot ceea ce există, este chiar un produs al organizării înaintate a materiei (al creierului) și nu apare decît în anumite condiții social-istorice, în ultimă esență tot materiale (baza economică). Faptele acestea nu exclud însă o poziție specială a omului în lume, mai ales din cauza faptului că el își dă seama simultan de existența lumii și de propria sa existență, de fapt de propria sa existență în lume.

Cercetări de antropologie filosofică mai recente, bazate în mare parte pe datele științelor naturale, au ajuns la unele opinii mult mai valabile, care ne apropie și mai mult de dezlegarea unora din „enigmele" existenței umane.[365] Ne referim în special la concepția lui Arnold Gehlen, unul din gînditorii de seamă germani contemporani, care utilizează pe larg și unele date ale filosofiei fenomenologice, existențialiste, personaliste etc. ale epocii noastre.[366]

A. Gehlen pornește de la cercetările unor zoologi și biologi umani care s-au ocupat în mod special, cu rezultate foarte semnificative, de deosebirile dintre om și animal. Astfel, zoologul vienez Otto Storch a stabilit o diferență foarte mare între motricitatea ereditară a oamenilor și animalelor. La primii ea are o plasticitate foarte mare, care în plus poate fi educată foarte mult, pe cînd la animale ea este mult mai redusă, de o rigiditate foarte pronunțată și o educabilitate foarte limitată.[367] Plasticitatea și educabilitatea sînt trăsături fundamentale nu numai mentale, ci și organice ale întregii ființe omenești, datorită în special slăbirii și dizolvării instinctelor și înlocuirii lor cu alte „mecanisme" de adaptare, în frunte cu inteligența, rațiunea, inventivitatea, creativitatea, iar, prin mijlocirea acestora, cultura sau civilizația.

Pornind de la aceste date biologice incontestabile, un alt zoolog, Adolf Portmann, elvețian, consideră că omul se caracterizează printr-o capacitate foarte mare de a învăța atît din experiență proprie, cît și a altora, încît este o adevărată „ființă care învață" (Lernwesen).[368] Practic educabilitatea umană este nelimitată, cum o dovedesc progresele tehnico-

științifice din epoca noastră și ale învățămîntului legat de ele.

În legătură cu fenomenele amintite, evident foarte clare și sigure, A. Portmann s-a ocupat în mod special de bazele și semnificațiile lor biologice. El a subliniat în mod deosebit semnificația primului an de viață la oameni, dacă nu a unei perioade chiar mai îndelungate, în care nou-născuții dau impresia de „prematuri", de născuți înainte de vreme și nu fac decît să-și continue gestația începută în pîntecele matern, prin alte mijloace, tot atît de necesare și de eficiente. Omul obține, pe linie de dezvoltare în general, abia după un an de la naștere, ceea ce animalele propriu-zise obțin într-un timp mult mai scurt, uneori în cîteva ceasuri, zile sau cel mult săptămîni. Din cauza aceasta, A. Portmann nu ezită să afirme că dezvoltarea embriologică a omului se face în două faze, nu într-una singură: o fază intrauterină si alta extrauterină.

Lucrul acesta înseamnă însă că omul trece oarecum prin două „pîntece materne", unul anatomo-fiziologic, altul psihosociologic, că de fapt el are două „mame", una organică, alta socio-culturală. În prima fază embrionară copilul se dezvoltă anatomo-fiziologic și, pe această bază, dar numai „aptitudinal", adică „potențial", el se dezvoltă și psihologic. La naștere el este capabil să sugă, să se miște, să plîngă, să audă, să vadă, dar foarte imperfect, să simtă durerea și plăcerea, de asemeni foarte rudimentar, și cam atît. Viața psihică superioară, de exemplu vederea capabilă să distingă lucrurile unele de altele, auzul capabil să identifice diferitele sunete și mai ales vocile omenești, cu atît mai mult mersul și vorbirea sînt dobîndite mult mai tîrziu, spre sfîrșitul sau chiar după faza a doua „embrionară".

A. Portmann subliniază, împreună cu alți biologi, cum este de exemplu anatomistul olandez L. Bolk, că omul păstrează capacitatea sa infantilă de a învăța pînă tîrziu, la adînci bătrînețe, fenomen care stă, cum ne dăm seama foarte bine, în zilele noastre, la baza educației permanente.

Fără îndoială, omul este o ființă deschisă nu numai spre lume, dar și spre educație, el este capabil să învețe neîncetat

şi deci să se dezvolte spiritual chiar şi atunci cînd orice creştere sau maturizare organică a încetat sau se găseşte chiar în involuţie. Dar cum observă cu profunzime A. Gehlen, faptul acesta arată foarte bine nu numai că omul este o fiinţă *culturală*, dar şi *de ce* este o astfel de fiinţă. Cauzele adînci sînt de ordin *biologic*. Gradul mare de cerebralizare a omului îi asigură o dezvoltare spirituală nelimitată, dincolo şi în mare parte independent de dezvoltarea organică. Este noua perspectivă materialistă şi monistă în antropologia filosofică şi deopotrivă în teoria culturii.

După datele biologiei contemporane, sintetizate şi interpretate filosofic de A. Gehlen şi alţi gînditori moderni,[370] omul se naşte fără un echipament biologic capabil să-i asigure supravieţuirea, în schimb el este dotat cu o mare capacitate de a se echipa singur, prin propriile sale creaţii, prin propriile sale invenţii şi produse culturale. Omul se naşte fără gheare, fără colţi, fără musculatură excepţională, fără o vedere sau un auz de mare fineţe, fără o viteză de alergare deosebită, fără aripi, fără mecanisme de înotare, fără blană etc. şi totuşi a ajuns să fie superior tuturor vieţuitoarelor care îl întrec în oricare din aceste însuşiri naturale. Mijloacele prin care le-a întrecut la rîndul lui au fost de ordinul culturii, nu al naturii. Datorită lor omul se poate apăra de frig mai bine decît toate animalele cu blană călduroasă, poate depăşi vitezele celor mai iuţi animale, poate circula prin apă sau pe apă mai bine decît animalele şi păsările acvatice, poate sbura mai repede şi mai departe decît oricare pasăre, poate răpune orice fiară, oricît de puternică etc.

A. Gehlen se întreabă cu drept cuvînt ce înseamnă toate acestea din punctul de vedere biologic ? Răspunsul este cît se poate de clar : omul este o vietate superioară tuturor celorlalte vietăţi de pe pămînt prin înlocuirea echipamentului natural al acestora cu un echipament cultural mult mai variat, mai puternic, mai adecvat şi deci mai eficient.

Procesul acesta nu s-a petrecut însă direct în cultură, ci a fost iniţiat şi făcut posibil chiar de natură. La nivel antropologic instinctele şi impulsiile ancestrale, care au asigurat atîtor specii animale posibilitatea să iasă învingătoare în

lupta pentru existenţă şi deci să supravieţuiască, au fost înlocuite spectaculos, cel puţin în parte, cu un nou echipament de adaptare, constituit mai ales de inteligenţă.

S-ar spune că legile evoluţiei biologice au simplificat enorm lucrurile, pentru a obţine o eficienţă maximă. După ce au experimentat cele mai variate mijloace naturale de adaptare, ca blana, ghiarele, fălcile, agresivitatea, fuga, înotul, zborul etc., au deposedat pe una din specii de toate, au lăsat-o în aparenţă complet neechipată şi neajutorată, dar i-au dat în schimb un creier excepţional, o inteligenţă atît de mare încît l-au pus în situaţia de a obţine „însutit şi înmiit", prin propriile sale eforturi, nu unul, ci toate echipamentele pierdute, dar de astă dată, de ordin cultural. Se poate deci spune despre cultură că nu este, în ultimă instanţă, decît o formă superioară de dezvoltare a naturii. Spiritul însuşi nu este decît o treaptă foarte înaintată a evoluţiei biologice, biologia ajunsă la un grad de dezvoltare atît de mare, încît a înlocuit sau întregit forţa muşchilor cu forţa creierului, instinctele cu inteligenţa, comportamentul inconştient cu cel conştient, conformismul cu invenţia. Spiritul uman nu este deci decît conştiinţa de sine la care a ajuns viaţa, adică, mai precis, viaţa conştientă şi creatoare, cu tot ceea ce decurge în chip firesc din aceasta.

A. Gehlen merge şi mai departe. După el, un animal desinstinctualizat într-o măsură atît de mare cum este omul, născut cu o mare plasticitate şi disponibilitate, dar fără un sistem ereditar de comportament şi de adaptare, n-ar putea trăi dacă s-ar baza pe propria lui spontaneitate. El ar fi pus prea des în situaţii în care n-ar şti să se descurce, n-ar şti ce are de făcut, încît s-ar găsi într-un risc permanent de dezadaptare şi chiar de pierire. Dacă totuşi omul supravieţuieşte se datoreşte faptului că trăieşte în comunităţi, iar acestea au o cultură sau o civilizaţie care îi prescrie cu o rigiditate şi o precizie tot aşa de mare ca şi a instinctelor, dar după alte mecanisme, neereditare, ce are de făcut şi ce nu trebuie să facă în diferitele împrejurări. Instinctele şi impulsiile sînt înlocuite sau cel puţin întregite astfel cu datinile, obiceiurile, moravurile de tot felul, cu prescripţiile

și regulile economice și sociale, cu normele juridice, politice și etice, care toate fac parte din cultură sau civilizație. Datorită culturii, oamenii știu ce au de făcut pentru a se educa, a se instrui, a-și asigura existența, în general pentru a supraviețui. Ei au astfel o economie, o organizație socială, norme juridice, norme morale etc.

Este plăcut să ne amintim că unul din biologii noștri de seamă, Iuliu Moldovan, a întrevăzut de mult, în orice caz înaintea lui A. Gehlen, funcția vitală a tradiției, a culturii sau civilizației. După el, cultura constituie un sistem de organizare și apărare a vieții, asemenea de exemplu crustelor sau carapacelor la anumite animale. Un rac fără crustă sau o broască țestoasă fără carapace ar fi lipsite de apărare, ar fi expuse tuturor atacurilor, tuturor primejdiilor. Tradițiile îndeplinesc la nivel uman aceleași funcții ocrotitoare.[371]

Un antropolog cultural german, W. E. Mühlmann, ținînd seama de gradul mare de creativitate a omului, de capacitatea lui de a făuri o cultură sau o civilizație, n-a ezitat să propună pentru denumirea lui științifică de maximă adecvație, termenul de *homo creator*[372], ceea ce înseamnă, în ultimă analiză, justificarea de a defini omul nu numai prin ceea ce este, restrîns la ființa sa proprie, perceptibilă în special biologic și psihologic, dar și prin ceea ce face, extins la întreaga lume creată de el, perceptibilă deci și istoric, sociologic și culturologic.[373]

Concepția lui W. E. Mühlmann despre om merită o atenție deosebită. Ea completează în chip fericit pe a lui A. Gehlen și, în general, pozițiile cele mai avansate ale antropologiei contemporane în direcția explicării culturii prin natură și a înțelegerii naturii prin cultură, ca două fețe ale aceleiași realități, care este viața umană, treapta cea mai înaintată, la rîndul ei, a unei lungi evoluții a vieții, a materiei, a universului.

Omul este o ființă culturală în așa măsură încît, dacă este incapabil de cultură, rămîne un simplu animal, iar dacă un animal ar deveni capabil de cultură, s-ar transforma în om. Ceea ce înseamnă, în ultimă instanță, că omul nu poate

fi definit numai prin biologie, el trebuie definit în egală măsură prin culturologie, biologia umană însăşi fiind creatoare de cultură. Dacă esenţa omului este creaţia (*homo creator*), este clar că el nu poate fi definit numai în sine, prin aptitudinile sale creatoare, care sînt simple potenţe sau virtualităţi, ci trebuie definit în egală măsură prin creaţiile sale, adică prin cultura sau civilizaţia pe care o produce, sub toate aspectele sociale, materiale şi spirituale ale acesteia.

Dacă dezvoltarea embriologică a omului se face, cum am văzut, în două etape, una uterină şi alta extrauterină (de fapt postuterină), e din cauză că o dată omul trebuie să se dezvolte ca vietate, ca orice vietate, apoi ca fiinţă socio-culturală, prin mijloace şi într-un mediu de acest gen. În primul an de la naştere copilul parcurge o creştere supravegheată şi dirijată de familie sau alt grup socio-cultural, dar nu numai după procese biologice naturale, ci şi după norme socio-culturale prin care de fapt el se socializează sau se culturalizează, în sensul foarte precis că se integrează prin educaţie într-o anumită comunitate şi o anumită cultură. [374]

Evenimentul cel mai important din această fază, dar evident nu singurul, este însuşirea unei limbi, dar nu la „modul general", ci totdeauna a comunităţii din care face parte, de obicei în care s-a născut, deci a limbii materne. [375] În prima fază embrionară sau uterină, care este şi cea mai scurtă (nouă luni), copilul se formează la fel ca toţi puii, pe modelul speciei, pe cînd în faza a doua, cea postuterină, mult mai lungă (1—2 ani), copilul se formează după modele socio-culturale locale ; învaţă să mănînce, să se îngrijească, să se mişte, să vorbească, să simtă, să gîndească, să se comporte etc. aşa cum se fac toate acestea în comunitatea care îl creşte, îl educă, îl ocroteşte. De fapt aici se petrece unul dintre cele mai semnificative fenomene din viaţa fiecărui om, fenomen care echivalează cu un destin : el devine, prin eforturi proprii sau ale altora, numai ceea ce comunitatea în care se naşte sau se găseşte îi dă posibilitatea sau îl ajută să devină. [376] Exact acelaşi copil, luat de la naştere sau la cîteva luni de la naştere, şi dus în alt mediu socio-cultural, de exemplu un african în Anglia, un german în America de Sud, un egiptean în Australia

sau un chinez în Canada, devine cu totul altceva, ca ființă socio-culturală, decît dacă ar fi fost lăsat în comunitatea de origine. În același sens se poate afirma că Baudelaire într-un trib arhaic n-ar fi fost Baudelaire în înțelesul cultural al versurilor „Les fleurs du mal", iar Platon în zilele noastre n-ar fi Platon în sensul de întemeietor al platonismului, incompatibil cu filosofia științifică actuală. Toate acestea demonstrează cît se poate de clar că omul nu este numai *ceea ce se naște*, deci un produs strict biologic, ci și *ceea ce se face*, adică un produs socio-culturologic. Mai precis, omul se naște cu o mulțime de posibilități care îl fac apt pentru foarte multe forme de viață, dar pentru nimic concret, pe cînd societatea îi limitează realizarea acestor posibilități în funcție de treapta ei de dezvoltare, de structura și cultura ei, dar în schimb le transpune în activități concrete, integrate în sisteme socio-culturale efective. Un copil se poate naște și de obicei se naște cu foarte multe aptitudini, talente, înclinații, dar dezvoltarea, actualizarea și întrebuințarea acestora depind de mediul socio-cultural. Un mare talent muzical sau matematic într-un mediu lipsit de muzică superioară sau de matematici dezvoltate, se va pierde, nu se va putea realiza. De trăit el trăiește (dacă trăiește), pentru că s-a născut și este ocrotit din punct de vedere biologic, dar nu se realizează cultural decît în anumite condiții care îi pot fi favorabile, dar în egală măsură nefavorabile.

Esențial pentru problema noastră este însă faptul că omul nu poate fi definit numai prin trăsăturile sale biologice, ci se cere în plus o referire la cultura din care face parte. A. Gehlen observă, cu drept cuvînt, că paleontologia și arheologia ezită adeseori în fața unor schelete de mare vechime, descoperite prin săpături, să le caracterizeze ca antropologice, dar nu mai păstrează nici o îndoială dacă ele sînt însoțite, în chip clar, de resturi de cultură (urme de foc, unelte, ustensile, arme, ceramică, obiecte de artă etc.). Este o confirmare strălucită a tezei amintite, după care orice ființă terestră care dezvoltă sau are o cultură, chiar dacă biologic prezintă trăsături nesigure, ambigue sau de tranziție, se dovedește cu maximă certitudine posibilă a fi *om*. Firește, nu este singurul argument în favoarea culturalității naturale a omului, dar

este un argument foarte greu de combătut. În cazul omului, cultura înlocuieşte natura, echipamentul cultural se substituie celui natural, dar nu împotriva legilor biologice de evoluţie, ci ca o transpunere a acestora pe planul istoriei socio-culturale. Viaţa umană în general sau, într-un sens mai specific, viaţa socială şi cea culturală sînt tot viaţă, dar o viaţă de un gen superior. Ca atare ea ascultă, în chip inevitabil, de legile generale ale vieţii, fără de care n-ar fi posibilă nici un fel de viaţă, dar, în acelaşi timp, este supusă unor legi specifice, care nu-i aparţin decît ei, legile socio-culturale, care nu mai sînt de natură organică, ci istorică. Marea problemă a existenţei omeneşti este asigurarea unui echilibru, a unei armonii între cele două categorii de legi ale vieţii, în aşa fel încît nici una să nu stînjenească pe cealaltă, dimpotrivă, să se sprijine reciproc. Cultura care neagă natura îşi neagă propriul ei suport, propria ei matcă, iar natura care refuză cultura îşi refuză propria ei dezvoltare, propria ei înflorire. Omul este chiar *natura creatoare de cultură*, deci nu poate fi definit decît ca atare. Biologia nu este pentru definirea lui decît „genul proxim", „diferenţa specifică" este formată de culturologie.

10.3. Ceea ce caracterizează cultura este gradul ei mare de simbolizare, ea operează, mai ales în domeniul spiritualităţii, în primul rînd cu simboluri şi numai în al doilea rînd, prin aplicare, cu realităţile simbolizate. Cum rezumă Bertalanffy problema : „Exceptînd satisfacerea imediată a nevoilor biologice, omul nu trăieşte într-o lume de lucruri, ci într-o lume de simboluri". [377]

Dacă ţinem seama de faptul, dezbătut pe larg în paginile anterioare, că omul este prin definiţie un creator de cultură şi un trăitor în cultură, că el este o fiinţă culturală prin excelenţă, este uşor să ne dăm seama că simbolurile, în frunte cu limbajul, joacă un rol dintre cele mai importante cu putinţă în viaţa oamenilor, atît la nivel individual, cît şi la nivel colectiv. În cea mai mare parte a ei, însăşi istoria omenirii nu este decît istoria unor activităţi simbolice (simbolizante şi simbolizate), cum sînt toate limbile, artele, religiile, mitologiile, filosofiile, ştiinţele, moralele, drepturile, politicile. Nu fac excepţie probabil decît tehnicile, sub latura

lor strict materială și operațională, și unele aspecte, dar niciodată integral, ale economiilor. Problema aceasta este de o importanță atît de mare — după noi decisivă — pentru înțelegerea omului, a societății, a civilizației, iar în cadrul acestora a literaturii, încît se cer, față de generalitățile aflate în orice tratat de specialitate, unele precizări de o mai mare finețe.

Primul lucru este să arătăm ce înțelegem prin *simbol*. Definiții s-au dat multe, chiar contradictorii, încît nu ne rămîne decît să ne fixăm fără echivoc propriul nostru punct de vedere și să procedăm apoi în continuare exclusiv cu acesta.

Noi sîntem de acord cu Ernst Cassirer că simbolurile se caracterizează, spre diferență de toate celelalte semne, prin faptul că sînt purtătoare de sensuri, înțelesuri sau semnificații.[378] Semnele sau ceea ce poate fi semn pentru om, pentru orice minte cugetătoare, sînt de foarte multe feluri. Ceea ce îndreptățește gruparea lor în aceeași categorie conceptuală este faptul că dezvăluie totdeauna ceva despre alte realități decît ele însele. Un semn, în afară de propria lui realitate, mai este semnificativ pentru altceva, în sensul că, printr-o justă interpretare, el semnifică și o realitate în afară de a sa proprie. Un semn de proprietate, de exemplu, indică pe proprietar, constituie o dovadă de proprietate. Un semn aritmetic arată anumite cantități numerice sau de alt ordin, este semnul lor. Un cuvînt, pe lîngă sunetele care îl exprimă, are și un anumit înțeles, el este chiar semnul acelui înțeles. Semnul ca semn înlocuiește întotdeauna ca semnificație o realitate (materială sau ideală), care nu este prezentă, el stă în locul acesteia și o indică, exprimă ceva în legătură cu ea.

Prima mare diviziune a semnelor este în semne naturale (care de fapt sînt pseudosemne) și semne culturale (după noi singurele autentice). Cele dintîi nu sînt decît fenomene legate, într-un fel sau altul, prin raporturi cauzale, prin raporturi de coexistență sau covariație etc., de alte fenomene, în așa fel încît, ori de cîte ori apar, „anunță" prezența sau ivirea acestora. Fumul indică prezența focului ; norii anunță schimbarea vremii ; febra dezvăluie declanșarea sau evoluția unei boli ; etc. Spre diferență de aceste semne naturale, cele culturale

sînt convenționale, anume create de oameni ca să le aducă aminte sau să le indice anumite lucruri. Un nod făcut la batistă este un semn menit să aducă aminte celui care l-a făcut despre ceva ce a gîndit în timp ce a făcut această operație. O insignă este un semn al calității de membru, participant etc. la o anumită organizație socială sau de partizan la o anumită mișcare. Tresele ostășești sînt semne ale anumitor grade deținute în armată. Semafoarele în gări, stopurile de pe străzile marilor orașe etc. sînt semne prin care se reglementează circulația feroviară sau rutieră. Pentru toate aceste categorii de semne este bine să se păstreze termenul de *semnal*, din cauza funcției lor principale, care este semnalizarea.

În domeniul culturii apar însă și alte semne, care au funcții mai complexe și semnificații mai adînci: sînt *simbolurile*. Însușirea specifică a acestora este *semnificația*, ele au un înțeles capabil să reprezinte prin el însuși o *valoare*. Stema unei țări este un simbol al acelei țări, ea reprezintă în ochii cetățenilor o valoare în sine și este tratată ca atare. Drapelul are același rol simbolic, multă vreme a-l pierde într-o bătălie însemna a pierde bătălia, în plus o dezonoare militară dintre cele mai grave. Cînd trece, drapelul este salutat ca o ființă de rang foarte mare, iar cînd este tratat cu indiferență și ostilitate, jignirea este mai mare decît în cazul în care același tratament s-ar fi aplicat unor oameni.

Simbolul cel mai caracteristic și mai uzual — cum am arătat pe larg în altă lucrare a noastră [379] — este însă *limba*. Cuvintele semnifică întotdeauna ceva în afară de ele, fie din lumea exterioară, fie din cea interioară a oamenilor (idei, sentimente, dorințe, aspirații, idealuri, exigențe etc.), dar ele au totdeauna (izolat sau în contexte) un anumit *înțeles*, fapt care permite o folosire a lor cu totul independent de realitățile semnificate, de exemplu să povestim despre ceva ce nu mai există sau despre ceva ce abia avem de gînd să facem și care are deci, deocamdată, o existență cu totul problematică. Aceeași situație neexistențială o au toate conceptele, abstracțiile, concepțiile, doctrinele, teoriile, învățăturile, normele, regulele, valorile etc. Nu există cai, munți, oameni în genere și cu atît mai puțin ceva care să corespundă pe plan

concret dreptății, adevărului, binelui, frumosului sau nedreptății, eroarei, răului, urîtului. Totuși oamenii operează tot timpul cu astfel de „cuvinte" ; mai mult decît atît, ele joacă în viața lor un rol dintre cele mai însemnate. Oamenii nu s-au arătat dispuși să moară pentru foarte multe din realitățile concrete, dar au murit efectiv, în tot decursul istoriei, pentru dreptatea socială, pentru binele public, pentru salvarea patriei, pentru adevărul absolut etc., care nu pot fi concepute și nici exprimate în afară de limbă.

De la o vreme, cercetătorii acordă o atenție tot mai mare rolului pe care-l are limba și în general simbolurile în viața oamenilor, societăților, civilizațiilor. S-a ajuns pînă la constituirea unei științe speciale a semnelor, dar mai ales a simbolurilor : semiologia sau semiotica. [380]

Despre ce este vorba ? Spre deosebire de animale, oamenii, înainte de a face ceva, se gîndesc, își fac un plan, cumpănesc mijloacele de realizare, prevăd unele neajunsuri etc., în plus se sfătuiesc cu alții, își expun ideile, le discută, le corectează etc. Toate operațiile acestea se fac însă cu ajutorul limbajului. Oamenii gîndesc în monolog și chiar în dialog interior, cu atît mai mult comunică între ei cu ajutorul cuvintelor, al graiului. *Homo loquens* este însă prin definiție un *homo symbolicus :* el operează, prin faptul însuși că vorbește, așa cum a arătat Bertalanffy, mai mult cu simbolurile decît cu lucrurile sau mai întîi cu simbolurile și numai pe urmă cu lucrurile.

Activitățile simbolizante și simbolizate ale oamenilor nu se reduc însă la limbaj, deși acesta este atît de important pentru gîndirea și relațiile lor, încît este în măsură să le dea el singur o trăsătură fundamentală de simbolistică. Ele se extind, fără nici o îngrădire necesară, la cele mai variate cîmpuri și moduri de activitate.

După limbă, simbolismul cel mai limpede este practicat de arte, de absolut toate artele, pentru că nici una nu cuprinde realități, ci exclusiv semnificații, de astă dată însă în chip categoric semnificații mult mai valoroase pentru oameni, decît realitățile înseși. Se spune, cel puțin de la Platon și Aristotel încoace, că arta imită prin mijloace specifice natura. Ea s-ar reduce la „mimesis". [381] Lucrul acesta nu este însă

adevărat. Arta exprimă de fapt, chiar şi atunci cînd în aparenţă redă realitatea cu maximă fidelitate (iconic, nu abstract), altceva decît pe aceasta, modul în care a fost percepută, văzută, trăită şi interpretată de artist. Arta simbolizează cel mult umanitatea, nu natura. „Gioconda" lui Leonardo da Vinci nu reflectă modelul care i-a servit acestuia să o creeze, ci ceea ce a simţit şi a văzut acest mare artist luînd modelul drept pretext şi mijloc de inspiraţie. O fotografie nu este un simbol, ci o reproducere, pe cînd un portret artistic (pictural, sculptural, literar) este totdeauna mai mult decît atît, o adevărată creaţie, un alt mod de a privi şi exprima realitatea prin intermediul unei personalităţi creatoare. În opera de artă apare în primul rînd viziunea şi creativitatea artistului. Înainte de „a ne vorbi" de universul fizic, ea „ne vorbeşte" despre universul uman, iar din cadrul acesta, despre universul imaginar. Bineînţeles realitatea face parte şi ea, în diferite moduri, din universul uman, pentru că oamenii nu trăiesc în vid şi nici numai în imaginaţie, dar realitatea văzută de artişti, spre deosebire de cea văzută de oamenii de ştiinţă, este o realitate „redată" în alte scopuri şi cu alte mijloace decît cele „obiective" sau „obiectivante".

Pentru ştiinţă, cunoaşterea exactă (de maximă obiectivitate posibilă) este chiar norma ei supremă : adevărul ştiinţific constă în conformitatea ideii cu realitatea. Pentru artă, norma supremă este creaţia, nu redarea realităţii aşa cum este ea, ci redarea unei lumi care să semnifice pentru oameni un nou univers, cel artistic, cel estetic. Dacă lumea reală nu este suficient de frumoasă, nici suficient de semnificativă sau suficient de valoroasă, omul de ştiinţă nu poate să facă nimic. El este obligat de propria sa „profesie" să o accepte aşa cum e, pe cînd artistul o poate modifica, evident imaginar, după propriile sale concepţii sau viziuni, o poate amplifica, semnifica, înfrumuseţa, chiar urîţi, o poate face cum vrea el, numai să fie capabil să obţină ceea ce doreşte şi ceea ce se aşteaptă din partea lui. Dacă soarele şi luna sînt corpuri cereşti, astronomii nu pot face decît să constate lucrul acesta şi să-l redea în termenii ştiinţei lor cu cît mai multă exactitate posibilă. Poeţii le pot însă personifica, le pot trata, ca în folclor, ca frate şi soră, ca soţ şi soţie, iubit şi iubită sau,

ca în atîtea opere culte, ca principiul zilei și al nopții, al luminii și al întunericului, al virilității și al feminității și în orice altceva, fără nici o îngrădire decît cea impusă de propria lor artă. Pentru naturaliști „calul bălan" este un animal foarte precis, cu comportamente tot atît de precise, în nici un caz nu umblă pe nici „o șușea verde" și nici nu este priponit de vreun „leuștean", ca în cîntecul oltenesc bine cunoscut. Între „luceafărul" astronomilor și al lui Eminescu diferențele nu sînt de grad, ci de calitate : unul este o planetă, celălalt o... splendoare. Adevărați sînt amîndoi, dar unul numai în realitate, celălalt numai în poezie, unul în universul material, altul în universul spiritual. Primul există (este) și nu se arată decît pe sine, pe cînd al doilea semnifică (simbolizează) și arată cu totul altceva decît pe sine însuși, sensuri dincolo de el, care nu pot fi exprimate și pătrunse pe alte căi.

Adevărurile poetice — în general toate cele artistice — nu sînt adevăruri din cauza conformității lor cu realitatea obiectivă, ci din cauza că sînt conforme cu oamenii, care în același timp sînt o realitate obiectivă și subiectivă, o parte integrantă din lume, dar și o lume proprie, o adevărată lume în lume, lume a conștiinței despre lumea înconjurătoare. În ultimă analiză, a exista conștient înseamnă cu totul altceva — calitativ deosebit — decît a exista inconștient. Ceea ce există fără să-și dea seama că există este supus unei singure legități, celei obiective, este așa cum este pentru că nu poate fi altfel și nici nu are cum dori să fie altfel, pentru că n-are dorințe.

Nu este același lucru cu existențele conștiente de propria lor existență, cazul tipic, dacă nu chiar exclusiv (ceea ce este foarte probabil) al oamenilor. Ele se pot accepta sau se pot refuza așa cum sînt, pot accepta situația în care se găsesc, dar în egală măsură o pot respinge și pot lupta pentru alta, ba pot merge și mai departe, pot accepta sau respinge întreg universul, tot ce există și la urma urmei pînă și ceea ce nu există, dar stă în posibilitatea lor să conceapă.

Desigur inițial, între o ființă conștientă de sine și una inconștientă, diferențele pot fi minimale, dar în decursul dezvoltării ulterioare ele se adîncesc neîncetat cu necesitate, pînă la o ruptură calitativă între ele, ceea ce înseamnă : pînă la două tipuri fundamental deosebite de a exista. Cum arată

şi termenul, conştiinţa este un mod special de a şti, o ştiinţă în care este inclus existenţial şi „ştiutorul“ (subiectul cunoscător) care, spre diferenţă de ceea ce se întîmplă în ştiinţa propriu-zisă, se ştie şi pe sine în ceea ce ştie şi îşi cuprinde în ea, pe lîngă obiectul pe care-l cunoaşte, propria sa existenţă.

Conştiinţa este totdeauna un mod de a se şti pe sine însuşi sau de a şti despre orice din afară, dar neapărat raportat la fiinţa proprie a cunoscătorului. Savantul este perfect conştient de ştiinţa pe care o desfăşoară, dar ştiinţa produsă de el, în măsura în care este autentică, nu-l mai cuprinde, nu trebuie să-l cuprindă. Ştiinţa omului de ştiinţă se obţine prin negarea maximă a acestuia, prin lepădarea de sine în favoarea cunoştinţei. Ştiinţa este cu atît mai mult ştiinţă cu cît este mai obiectivă, adică în revers, mai puţin subiectivă, pe cînd conştiinţa este totdeauna a subiectului, elementul ei esenţial, sine qua non, este chiar acesta.

Una din laturile cele mai pregnante ale conştiinţei este cugetarea, ea nu se mulţumeşte numai să se ştie pe sine sau să ştie lumea în chip pasiv, ci merge mai departe, tinzînd să descopere sensul existenţei, să înţeleagă şi să-şi explice ceea ce ştie, adică să pătrundă dincolo de suprafaţa lucrurilor, în sensurile ei cele mai ascunse, cele mai adînci, adică, în termeni filosofici, *prime* şi *ultime*. Din cauza conştiinţei, oamenii nu se mulţumesc cu senzaţiile, percepţiile şi reprezentările lor, nici cu reacţiile sau răspunsurile la „stimulii“ externi şi interni, ca animalele. Ei îşi pun în plus întrebări, îşi dau răspunsuri, îşi formează opinii, idei, concepţii despre ei, despre viaţă, despre lume, despre tot ce există şi tot ce se întîmplă. Mai mult decît atît, ei se orientează după aceste opinii şi idei, convingeri şi credinţe, iau iniţiative şi se comportă în conformitate cu ele. Modelul uman oferit de fiziologi, psihofiziologi şi chiar de unii psihologi, pe baza unor rezultate experimentale de foarte mare precizie, dobîndite pe cîini, pisici, cobai, şobolani sau alte soiuri de animale, este atît de departe de realitate, încît nu poate fi reţinut decît de biologia umană, nu şi de antropologia propriu-zisă (socială, culturală, filosofică) şi cu atît mai puţin de *noologie*.

Punîndu-şi întrebări privitoare la înţelesuri, oamenii caută în acelaşi timp răspunsuri, iar acestea sînt de două catego-

rii, unele *obiective*, altele *subiective*. Răspunsurile obiective sînt însă foarte greu de elaborat, de fapt ele nu sînt căutate decît de savanţi şi nu sînt găsite decît în decursul unor lungi perioade istorice. Din cauza aceasta oamenii sînt nevoiţi să-şi dea mai întîi răspunsuri subiective, valabile numai pentru ei, pentru grupuri mai mult sau mai puţin restrînse şi perioade tot mai mult sau mai puţin durabile, după care sînt înlocuite cu altele, tot atît de subiective sau, în condiţiile cele mai favorabile, din ce în ce mai puţin subiective şi deci tot mai obiective.

Aşa au ajuns oamenii să dea chiar ei o semnificaţie lumii şi propriei lor existenţe, dublînd universul sau existenţa reală (probabil lipsită de orice semnificaţie) cu un univers sau o existenţă simbolică, făurită prin interpretarea subiectivă a celei obiective şi impregnată sau încărcată cu semnificaţii strict umane. Aşa s-au născut magia, mitologia, religia, metafizica şi tot aşa s-au născut artele, evident nu în forme pure, ci în complexe mult mai cuprinzătoare, în care au intrat, cel puţin la origini, numeroase elemente rituale, ceremoniale, sociale, morale, juridice, politice şi chiar tehnice şi economice.

Cu un cuvînt, aşa s-a născut cultura sau civilizaţia, cu cele cîteva sectoare sau „universuri" fundamentale ale ei, grupate de cercetători, mai mult sau mai puţin convenţional, în tehnică şi economie, magie şi religie, organizare şi administraţie, drept şi politică, religie, morală, artă, filosofie, ştiinţă, fiecare cu procedee specifice şi rosturi mai mult sau mai puţin specalizate, mai mult sau mai puţin limpezi.

Referindu-se la ideea citată privind faptul că omul, fiinţă culturală prin definiţie, trăieşte, cu excepţia existenţei strict materiale, mai mult într-o lume de simboluri decît de lucruri, Ludwig von Bertalanffy, deci un biolog, precizează : „Putem spune de asemeni că diferitele universuri simbolice care deosebesc culturile umane de societăţile animale sînt o parte şi fără dificultate partea cea mai importantă a sistemului comportamental al omului. Ne putem întreba în mod justificat dacă omul este un animal raţional, dar el este cu siguranţă o fiinţă creatoare de simboluri şi dominată de simboluri, de la început pînă la sfîrşit. Pentru acelaşi motiv străduinţa umană este mai mult decît o realizare de sine ; ea este în-

dreptată spre scopuri obiective și realizare de valori..., care nu înseamnă nimic altceva decît entități simbolice ce se pot desprinde într-un fel sau altul de creatorii lor. (...) Tocmai din cauza funcțiilor simbolice „motivația stabilită la animale nu constituie un model adecvat pentru motivația oamenilor“ (Allport) și nici personalitatea umană nu este terminată pe la vîrsta de trei ani, așa cum pretinde teoria insinctualistă a lui Freud. Acesta este și motivul cel mai întemeiat pentru care comportarea și psihologia umană nu pot fi reduse la noțiuni biologice, ca restabilirea homeostaziei, conflictul impulsiilor biologice, relațiile nesatisfăcătoare dintre mamă și copil sau altele asemănătoare.[382] Vechea psihologie reducționistă, cultivată încă în multe părți ale lumii, este de fapt în zilele noastre complet depășită. Psihofiziologia și chiar psihologia experimentală aparțin din ce în ce mai mult fiziologiei și biologiei umane și din ce în ce mai puțin psihologiei și antropologiei, în sensul lor modern, adică de orientare istorică, socio-culturală și spirituală.

Ceea ce trebuie să reținem pentru analiza care va urma, este faptul că universul literar este tot un univers simbolic, el interpune, ca și celelalte universuri culturale (tehnico-economic, politico-juridic, magico-religios, filosofic etc.) o zonă specific umană între ființa noastră biologică și lumea reală care ne înconjoară. Strict biologic, deci prin mecanisme complet inconștiente, oamenii se adaptează la mediu prin procese perfect obiective ; psihologic și noologic însă ei se adaptează la mediu și adaptează mediul după propriile lor idei, sentimente, idealuri și, evident, puteri, deci nu după ceea ce este viața și lumea „cu adevărat“, ci după modul în care sînt ele concepute, privite, tratate și înfruntate de oameni.

10.4. Se mai poate afirma în legătură cu definirea și deci înțelegerea și explicarea omului, că în fond el este *indefinibil* — cum a afirmat cîndva Max Scheler[383] — mai exact el nu poate fi definit decît ca o realitate *proteică*, larg deschisă la cele mai variate forme de viață, atît sub raport biogeografic, cît și sub raport social-istoric, pe care însă trebuie să le creeze singur, evident în colectivități mai mult sau mai puțin întinse și durabile, nu fiecare ins în mod izolat. El este deci în același timp o ființă *prometeică*, pentru că, cel puțin în

principiu, dacă omul poate fi orice, depinde într-o foarte largă măsură chiar de el, de societatea și cultura din care face parte, ce anume va deveni și va face cu propria lui viață. Destinul omului nu este numai de la natură, ci și de la cultură, el își desfășoară existența în chip necesar, deci inevitabil, pe aceste două registre fundamentale, fiecare la rîndul lui cu o anumită variabilitate, cel natural mai restrînsă, cel cultural aproape fără margini, cu posibilitatea unor progrese nelimitate. Cum observă A. Gehlen, „inventivitatea" naturii în a crea specii din ce în ce mai adaptate la condițiile de viață a trecut, deodată cu omul, pe planul istoriei, al culturii, făcînd să apară forme de civilizație din ce în ce mai capabile să stăpînească împrejurările materiale și sociale, externe și interne, să asigure omenirii o dezvoltare tot mai înfloritoare, cel puțin după concepțiile, aspirațiile și idealurile oamenilor.

Și, am ajuns din nou la problema dublei naturi a ființei umane (*homo duplex*), una animalică, mai exact biologică, alta antropologică, mai exact culturală, dar nu ca două „entități" care se opun în chip ireductibil, ci ca două trepte de dezvoltare întrunite într-o singură structură ontologică, una mai veche și mai joasă, alta mai nouă și mai înaltă, formînd însă împreună și numai împreună o singură realitate, „fenomenul uman". [384] Deși unitatea realizată este o unitate tipică a „contrariilor", cele două componente nu se exclud una pe alta, nu au un caracter antinomic, ci pînă în cele din urmă se sprijină una pe alta și se dezvoltă una prin cealaltă.

Diferența esențială între cele două „etaje" existențiale ale omenirii, în afară de natura zoologică străveche a uneia și esența noologică recentă a celeilalte, constă mai ales în gradul lor de variabilitate în spațiu și în timp, deci în comportamentul lor geografic și istoric.

Oricît de mult s-ar încerca să se demonstreze apartenența omenirii actuale la mai multe specii, nu s-a ajuns la nici un rezultat întemeiat : toți oamenii din zilele noastre, de pe întreaga suprafață a pămîntului, fac parte, fără nici o excepție, din aceeași specie, denumită de biologi cu termenul de *homo sapiens*. [385] Mai mult decît atît, specia aceasta există cel puțin de o sută de mii de ani și probabil a asimilat, în orice caz

a înlocuit, fără urme perceptibile, toate speciile umane anterioare (eventual preumane şi protoumane).[386]

Făcînd parte dintr-o singură specie, oamenii prezintă în chip necesar, oriunde s-ar găsi şi în orice perioadă s-ar afla, unele trăsături comune şi anume pe cele constituţionale sau ereditare. Acestea sînt însă atît de îmbinate cu cele dobîndite, încît uneori este foarte greu de făcut o distincţie precisă între ele. Ocupîndu-se de această problemă, Claude Lévi-Strauss a ajuns la concluzia, care ni se pare întemeiată, că, oriunde şi oricînd oamenii desfăşoară o conduită normată, adică nu după impulsii sau inspiraţii personale, ci după anumite norme sau prescripţii, avem de a face cu fenomene de cultură, pentru că normele şi prescripţiile nu sînt înnăscute, ele nu sînt endogene, ci ne vin din afară, de la societate, adică sînt exogene. Pe de altă parte, ori de cîte ori întîlnim trăsături de orice fel cu caracter universal — universale despre care am mai amintit — care apar deci oriunde există oameni, indiferent de loc şi de timp, avem certitudinea că e vorba de fenomene naturale, nu culturale, care ţin de specie, nu de istorie. În formularea personală a lui Cl. Lévi-Strauss : „toate universalele care aparţin oamenilor depind de natură şi se caracterizează prin spontaneitate ; toate conduitele normate ţin de cultură şi sînt caracterizate prin relativitate şi particularitate“.[387]

Evident, lucrurile nu se petrec în sensul că, pînă la un loc operează natura şi de la acesta încoace cultura, pentru că cele două realităţi se întrepătrund şi acţionează de cele mai multe ori împreună. Universalele nu se pot desfăşura mai niciodată cu o absolută spontaneitate, fără nici o reglementare socio-culturală, iar normele colective sînt mai totdeauna impuse şi în orice caz limitate de realităţile biopsihice ereditare. Sexualitatea, de exemplu, este, fără nici o îndoială, o universală, fără ea s-ar stinge întreaga specie, omenirea ar dispare în decurs de o singură generaţie. Totuşi ea nu este nicăieri şi nu a fost niciodată complet nereglementată social, cel mult în hoarda ipotetică originară, despre existenţa căreia psihologia comparată ne oferă tot mai multe temeiuri să ne îndoim. La nivel uman, sexualitatea nu se desfăşoară numai după legile ei proprii, cele biologice, ci este supusă, în acelaşi

timp unor norme sociale (familia), juridice (căsătoria), religioase (cununia), morale (moravurile), tradiţii (datinile matrimoniale) etc. Pe de altă parte, normele socio-culturale nu pot merge în reglementarea sexualităţii pînă la suprimarea ei totală, pentru că ar dispare societatea însăşi.

Ceea ce se poate afirma cu maximă certitudine este că orice cultură este constrînsă să rezolve în primul rînd problemele umane „universale“, „înnăscute“, care-şi au deci originea în natură. Cum am arătat, există temeiuri foarte serioase să se susţină că, în ultimă analiză, cultura este un mod nou, superior, de a rezolva problemele vieţii, de a înlocui rigiditatea instinctelor cu flexibilitatea inteligenţei, echipamentul ereditar nemodificabil cu un echipament dobîndit, creat chiar de oameni după nevoile şi concepţiile lor de viaţă, deci adaptabil, transformabil şi perfectibil la nesfîrşit. În această perspectivă, omenirea reprezintă formula cea mai reuşită a dezvoltării biologice, a luptei pentru existenţă şi a selecţiei naturale. Ea a supravieţuit şi s-a situat mai presus de toate celelalte vieţuitoare, pentru că este înzestrată de la natură cu trăsături biopsihologice capabile să creeze mijloace socio-culturale de conservare, dezvoltare şi promovare a vieţii.

La nivelele acestea primare, de depăşire sau poate mai bine spus, de completare a naturii prin cultură, rosturile esenţiale ale acesteia constau, de la antropogeneză neîntrerupt, cît va exista omenirea, în a satisface, în forme din ce în ce mai corespunzătoare, nevoile fundamentale ale speciei, deci universalele, cum sînt nevoile de existenţă fizică (hrană, adăpost, îmbrăcăminte), nevoile de reproducţie şi de creştere a copiilor, nevoile de coexistenţă şi cooperare socială, de apărare şi securitate colectivă etc.

Într-o perspectivă şi mai analitică, trebuie să spunem că, oricît ar fi de înzestraţi de la natură pentru soluţii culturale de viaţă, oamenii nu sînt în măsură să le realizeze în chip izolat, prin puteri strict individuale, ci numai în asociaţie, în colective mai mult sau mai puţin extinse, care, la rîndul lor, trebuie să aibă un caracter de durată cu mult dincolo de existenţa unei singure generaţii. [388]

Cultura sau civilizaţia este un fenomen care nu apare, nu funcţionează şi nu se dezvoltă decît în societate şi istorie,

prin contribuţia unui număr mare de oameni din aceeaşi generaţie şi a unui şir întreg de generaţii, deci prin cooperare, confruntare, emulaţie, difuzare, tradiţie, preluare şi perfecţionare continuă. [389]

Aceasta înseamnă însă în chip necesar că, pe lîngă nevoile biologice fundamentale, de origine ancestrală, apar alte nevoi legate de coexistenţă sau convieţuire şi de perpetuare a acesteia de-a lungul generaţiilor. Orice coexistenţă, convieţuire sau asociaţie vitală, neinstinctuală, îşi are legile ei specifice de constituire, funcţionare şi dezvoltare, cum sînt, de exemplu, organizarea, coordonarea, conducerea, apărarea colectivă, delimitarea drepturilor şi obligaţiilor fiecăruia etc. Prin integrarea oamenilor în comunităţi de viaţă apar deci cu necesitate noi nevoi, de ordin social, pe lîngă cele vechi, de ordin biologic. [390]

Transmiterea experienţelor dobîndite de la o generaţie la alta dă naştere la rîndul ei unor noi nevoi, cum sînt cele de creştere, socializare şi culturalizare a noilor generaţii, punerea acestora în situaţia de a prelua experienţa culturală a vechilor generaţii şi a o dezvolta mai departe. În aceste condiţii, acţiunile instructiv-educative devin la rîndul lor o universală, dar nu de ordin biologic, ci de ordin sociologic şi culturologic. [391]

Lucrurile nu se opresc nici aici : orice nevoie satisfăcută dă naştere, atît pentru satisfacerea, cît şi pentru asigurarea satisfacerii ei în continuare, la alte nevoi. La nivel uman, de exemplu, procurarea hranei nu se face decît iniţial după modele strict zoologice (culegere şi pradă din natură), pentru că se trece foarte repede la vînătoare şi pescuit, iar mai tîrziu la agricultură şi creşterea animalelor, cu ajutorul uneltelor şi armelor (tot unelte). Producerea uneltelor şi folosirea lor eficientă produc la rîndul lor alte nevoi, cele legate de procurarea materiilor prime, de inventarea şi învăţarea procedeelor de lucru, de schimburi comerciale, transporturi etc. [392]

La fel se întîmplă lucrurile în toate domeniile. Ideea de a scrie, de exemplu cărţi, nu se poate realiza decît dacă s-a descoperit scrisul care, la rîndul lui presupune materiale de scris (pe ce să se scrie şi cu ce să se scrie), dar şi o limbă

suficient de dezvoltată pentru a se putea scrie în ea o experiență umană interesantă care să merite a fi consemnată în scris, un public cititor dornic de astfel de scrieri și deci, din nou, o societate, o cultură, o civilizație, un sistem instructiv-educativ. [393]

La nivelul acesta uman, mai ales pe planul culturii, nevoile se nasc în lanț, una din alta : cele biologice sînt ancestrale, universale, ireductibile, dar ele sînt mereu completate cu altele, care chiar dacă sînt mai puțin presante, pot fi considerate de oameni ca tot atît de importante sau chiar mai importante. Toți oamenii trebuie să mănînce ceva, dar spre diferență de animale, ei nu mănîncă mereu aceleași alimente, sub aceleași forme (ca ierbivorele iarbă, carnivorele carne crudă), ci forme tot mai prelucrate prin pregătire specială : afumare, uscare, fierbere, coacere, frigere, combinare, asezonare etc., care țin mai mult de cultură decît de natură. Mai precis, nevoile naturale satisfăcute cultural se culturalizează și ele, fără a putea fi însă vreodată desființate. Nevoia de hrană rămîne, pentru că fără satisfacerea ei oamenii ar pieri, dar ce anume hrană va stisface această nevoie pentru o anumită categorie concretă de oameni, este o problemă culturală, nu naturală.

Același lucru se petrece cu aproape toate nevoile biologice ale oamenilor. Ei au nevoie naturală de căldură, dar nu obțin această condiție de viață (adăpost, încălzire, îmbrăcăminte etc.) decît în funcție de cultură și de accesul lor (social determinat) la cultură. Ei au o nevoie naturală de băutură, dar ce anume beau (apă, suc, bere, vin, rachiu etc.), de unde și-o procură, cum o consumă etc., este o problemă de cultură. Însăși sexualitatea, deși una din nevoile primordiale ale vieții, este foarte de aproape reglementată socio-cultural. Unii sînt excluși de la satisfacerea acestei nevoi din motive exterioare (sărăcie, interdicții juridice sau religioase, eventual educative), alții se exclud singuri (călugării, călugărițele, asceții sau ca exercițiu de voință, de autostăpînire). Nevoia sexuală rămîne, dar satisfacerea ei efectivă, ca și a celorlalte nevoi biologice, constituie o problemă socio-culturală variabilă în funcție de condițiile externe, de societate, cultură, epocă istorică, poziție socială, educație, concepție de viață etc.

Se poate deci afirma fără greutate că oamenii păstrează numeroase nevoi comune cu ale animalelor, dar spre deosebire de acestea, ei şi le satisfac prin mijloace mult mai complexe şi variate, create chiar de ei, deci de ordin cultural, nu numai natural. În plus, asigurarea satisfacerii prin cultură a nevoilor naturale ale oamenilor le pune noi probleme, dă naştere la noi nevoi, la noi căutări, la noi soluţii şi, în continuare, la noi probleme. Fiinţele dominate de instincte nu au probleme, pentru că nevoile lor vitale sînt satisfăcute în chip inconştient, prin mecanisme înnăscute care se dezvoltă, se declanşează şi funcţionează fără participarea lor personală, ca un adevărat „automat" sau „destin". Fiind eliberat de tirania instinctelor, omul a devenit o *fiinţă problematică* în sensul foarte precis că el este constrîns să-şi rezolve singur problemele şi astfel să-şi creeze mereu probleme. De aici una din trăsăturile cele mai izbitoare ale vieţii umane, continua ei problematizare, care în acelaşi timp duce la înlocuirea soluţiilor biologice, instinctive, impulsive, impersonale etc. cu cele culturologice. Acestea nemaifiind prestabilite, trebuie stabilite, de unde şi caracterul lor de arbitraritate şi variabilitate, în locul celui zoologic, de necesitate şi relativă fixitate.

Ocupîndu-se de problema universalelor sau constantelor omeneşti, W. E. Mühlmann consideră, pe baza unei vaste literaturi de specialitate, ca cele mai importante următoarele :

— pretutindeni unde există oameni apare şi nevoia de hrană, de adăpost şi apărare faţă de influenţele nocive ale mediului extern, ca şi o formă ecologică oarecare, de integrare în mediul înconjurător, de echilibrare în raporturile cu el, de unde apariţia unor activităţi economice şi tehnice, constituirea unei anumite economii şi tehnici ;

— pretutindeni se pune problema sexelor şi vîrstelor, reglementarea raporturilor sexuale (de exemplu interdicţia incestului), naşterea şi creşterea copiilor de către mamă, ocrotirea mamei în timpul sarcinei, a mamei şi copilului în faza alăptării, în care amîndoi sînt neajutoraţi, de către bărbat ;

— pretutindeni oamenii manifestă nevoi psihologice, de reciprocitate, de raporturi echitabile, de dreaptă cumpănă între servicii şi contraservicii, între ceea ce se dă şi se primeşte, pe principiul etern, adăugăm noi, al lui *do ut des,* care

stă la baza însăşi a contractelor, chiar dacă juridic au fost formulate mult mai tîrziu ;

— pretutindeni unde se găsesc oameni apare o limbă, o gîndire simbolică şi o tendinţă spre expresii artistice (prin dans, muzică, desen, pictură, sculptură, poezie), ca şi o oarecare capacitate de apreciere estetică, în orice caz de a distinge frumosul de urît ;

— pretutindeni apare o anumită concepţie de ordine, de rînduială, ca şi formularea unor exigenţe sociale de comportament, a unor norme şi reguli de convieţuire şi activitate, concomitent cu unele criterii de a deosebi adevărul de neadevăr, dreptatea de nedreptate, binele de rău, bunacuviinţă de necuviinţă, ca şi o anumită înţelepciune tradiţională, cuprinsă în sfaturi, formule, sentinţe, proverbe etc. [394]

Toate aceste universale sau constante iau însă forme concrete, istorice foarte variate. Pretutindeni oamenii vorbesc, dar n-au aceeaşi limbă. Pretutindeni cîntă, dansează, povestesc etc., dar nu cîntă aceleaşi cîntece, nu dansează aceleaşi dansuri, nu povestesc aceleaşi povestiri. Pretutindeni au obiceiuri, datini, moravuri, dar acestea diferă adeseori de la o comunitate la alta şi de la o etapă istorică la cealaltă. Principiul fundamental este acelaşi : universalele, constantele, permanenţele se referă la nevoi, nu însă şi la satisfacerea şi nici la dezvoltarea şi ramificarea lor în continuare. S-ar spune că evoluţia vieţii a mers în direcţia găsirii unor serii nesfîrşite de soluţii pentru aceleaşi nevoi fundamentale, probabil foarte reduse ca număr. Mai nuanţat : nevoile derivă în primul rînd din natură, se dezvoltă apoi prin cultură, pe cînd soluţiile provin în primul rînd din cultură şi numai în cazuri-limită sînt lăsate la „voia naturii“ (la legile obiective, inconştiente ale acesteia).

10.5. Pentru definirea omului este necesar deci să ţinem seama de datele naturii, ale societăţii şi ale culturii, de aspectele biologice, psihologice, sociologice şi culturologice ale existenţei umane. Personal sînt însă convins că procedeul acesta, deşi absolut necesar, nu este încă suficient. Se pierde din vedere mai ales personalitatea umană sau, mai simplu şi mai direct, omul însuşi, cu toate aspectele sale esenţiale, dar şi ca totalitate a acestor aspecte, mai exact ca fiinţă care are aceste

aspecte, adică *omul total.*[395] Este ceea ce ne mai propunem să evidenţiem.

Perspectiva aceasta pur antropologică este cu atît mai necesară cu cît omul nu este numai un produs, ci şi un producător, nu este numai un creat sau o creatură, ci şi un creator, în termeni medievali, el nu este numai „natura naturata", ci şi „natura naturans". E de menţionat de pe acum că pentru antropologia literară şi cea culturală în general, aspectul acesta este, fără nici o îndoială, cel mai important.

Omul, acest animal dezanimalizat, dezinstinctualizat, puternic cerebralizat, axat în primul rînd pe inteligenţă şi conştiinţă, cu o mare capacitate de învăţare, educabilitate şi creativitate, este prima şi singura existenţă de pe suprafaţa pămîntului care a ajuns la un grad de conştiinţă de sine atît de mare, încît este în măsură nu numai să fie determinat de anumiţi factori interni şi externi, dar şi să se determine pe el însuşi şi să determine la rîndul lui proprii săi factori determinanţi. Nici o vietate, oricît ar fi de rudimentară, nu este de o pasivitate absolută, dar capacitatea ei de acţiune în raport cu cea de reacţiune este de obicei mult mai mică. Omul este singura fiinţă care se caracterizează printr-un grad relativ mic de pasivitate şi un grad foarte mare de activitate, de iniţiativă, autostimulare, autodinamism, automontare, de producţie, invenţie şi creaţie. Din cauza aceasta, omul este singura fiinţă care nu este numai „făcută" de strămoşi şi împrejurări, ci în egală măsură se face singură, după propriile ei concepţii şi aspiraţii. E adevărat că posibilitatea aceasta nu este numai pozitivă, ci şi negativă, pentru că omul este în acelaşi timp şi singura fiinţă care se poate degrada, deprava, descompune, prăbuşi, datorită tot numai ei însăşi. Omul este pentru sine însuşi concomitent „dumnezeu" şi „diavol", creator şi distrugător, opţiunea între cele două căi, cea de „înălţare" şi cea de „decădere" fiind tot numai în mîinile lui sau ale comunităţilor şi organizaţiilor din care face parte.

Ceea ce este de subliniat şi de reţinut pentru problema care ne preocupă, a raporturilor dintre literatură şi civilizaţie, iar în profunzime, dintre civilizaţie (inclusiv ilteratură) şi omenire, este faptul că deodată cu omul apare pe pămînt şi probabil în lume, un nou tip de existenţă, cea conştientă

de sine, de locul pe care-l ocupă în lume, de universul în care se găsește. Desigur conștiința de sine inițial a trebuit să fie foarte obscură, reducîndu-se la un cîmp extrem de îngust de viață și experiență, dar cu timpul ea a devenit o stare sufletească foarte clară și de o foarte mare forță de dinamizare a omenirii, cel puțin prin exemplarele ei de elită.

Prin apariția umanității conștiente de sine și de lume s-a întîmplat un lucru cu totul excepțional, de ordinul unei mari revoluții ontologice : s-a structurat un nou univers, cel antropologic (uman), alături de cel cosmologic (astronomic), care se întretaie, dar nu coincid nici pe departe. Fenomenul acesta a fost intuit cu genialitate de Blaise Pascal, exprimat în faimoasa lui metaforă a „trestiei cugetătoare". [396] Ce este ființa umană ? Un fir de iarbă, o trestie oarecare, plăpîndă, mizeră, bătută și îndoită de toate vînturile, pe punctul de a pieri în fiecare clipă, dar trestia aceasta nu este ca toate celelalte, pentru că este capabilă de cugetare, ea este o „trestie cugetătoare". Tabloul ni se desfășoară în toată minunăția lui. Pe de o parte universul fizic, imens, distant, copleșitor indiferent, real, insensibil, mineral : o uriașă brută încremenită, fără suflet, fără inimă, fără idei. Pe de altă parte ființa umană, firavă, măruntă, neînsemnată, pierdută în lume, un fir de nisip pe o mare de nisipuri, un strop de apă într-un potop de ape, care însă gîndește, simte, judecă, este numai ochi și urechi, este capabilă să oglindească în conștiința ei minusculă tot ce există sau, după formula orgolioasă a lui Pico della Mirandola, să știe tot ce există pentru că există și tot ce nu există pentru că nu există. Din cauza conștiinței sale constructoare și ordonatoare a unui univers spiritual (cognitiv și afectiv), mai exact a unui univers uman, din care face parte și universul literar (ca subunivers sau subsistem), omul devine nu numai demiurgul acestui univers, ci chiar centrul lui, el este un „eu" și tot ce este în afară de sine se situează în „non-eu" și devine astfel „periferie". Universul fizic poate avea un centru sau mai multe centre, pe care oamenii le pot cunoaște sau le pot ignora, dar aceasta este cu totul altă problemă. Universul uman, singurul care ne preocupă aici, este chiar al omului, este creația lui, iar în centrul acestuia,

în calitate de creator, animator şi dinamizator al lui, stă omul însuşi. Prin aceasta el, omul, devine *subiect,* iar tot ce este în afară de el, *obiect,* — nu numai gnoseologic, dar şi ontologic şi mai ales axiologic. Subiectivizarea îngăduie şi duce la obiectivizarea lumii din afară. Apar astfel în sînul universului uman însuşi două lumi, o lume subiectivă (care gîndeşte, simte, doreşte, acţionează etc.) şi alta obiectivă (care este gîndită, simţită, dorită, acţionată etc.).

În perspectiva universului fizic, a cosmosului, omul este o fiinţă oarecare, pierdută pe o planetă oarecare, într-un sistem solar oarecare, într-o galaxie oarecare ş.a.m.d., cu accentul mereu pe „oarecare". Existenţa lui este lipsită de orice semnificaţie. Pentru cosmos ca atare ea nu este decît o întîmplare ca atîtea alte întîmplări, poate ceva mai absurdă sau singura absurdă, iar pentru omul însuşi, cuprins în acest context, existenţa sa îi apare nu numai ca absurdă, dar de-a dreptul ca tragică, intolerabilă, inacceptabilă. [397]

Omul nu poate trăi într-o lume în care el nu înseamnă nimic, care este total indiferentă faţă de el şi chiar pentru el, care nu-i capabilă să comunice sub nici o formă cu el, care nu-i în stare să-i spună absolut nimic. Ce este mult mai grav : omul nu se poate accepta şi realiza nici pe sine într-o lume complet lipsită de sens, cu totul străină de modul său de a fi. În cadrul universului fizic omul se simte străin, singur, părăsit, pierdut, azvîrlit pe marginea unei prăpăstii gata să-l înghită, în faţa unui monstru cu gura căscată, pornit să-l nimicească, să-l „neantizeze" în orice clipită. [398] Şi, atunci ? Omul n-a avut de ales decît o singură cale, să-şi construiască un univers al său, pe măsura nevoilor şi exigenţelor sale existenţiale, apoi să se aşeze în el cu siguranţa că numai astfel se va simţi la el acasă.

Este absolut greşit să se afirme că universul acesta uman, construit de om după „chipul şi asemănarea sa", este subiectiv, fictiv, iluzoriu, oniric, fantastic etc., pentru că omul care l-a creat pentru sine şi ai săi, pentru a putea trăi şi a se putea dezvolta, nu este o existenţă subiectivă, nici o ficţiune, o iluzie, un vis sau o fantasmă, el este tot atît de real ca oricare altă realitate, ca plantele, animalele, pămîntul, planetele. Este absurd să se susţină că o piatră este mai reală decît o idee sau

o buruiană decît o suferință. Tot ce se poate spune cu sens este că acesta este chiar modul specific de existență a omului : el există nu numai ca să existe, fără să știe că există, cum și de ce există, ci și ca să creeze noi existențe, noi universuri, să-și făurească singur sensuri, să-și dea el însuși un înțeles, o semnificație pentru propria lui existență. De fapt, ca să fim foarte riguroși, pînă la om, lumea întreagă fiind inconștientă de existența ei, nimeni și nimic nu și-a pus problema existenței, nu s-a întrebat dacă există sau nu și cu atît mai puțin ce înseamnă a exista, de ce există, cum trebuie să existe, ce trebuie să facă din sau cu propria lui existență. Interogația aceasta ontologică revărsată într-o imensă gnoseologie, n-a apărut decît cu omul, din cauza că este prima ființă *cugetătoare*.

Nu este întîmplător că un filosof de dimensiunile lui René Descartes n-a găsit o formulă mai convingătoare a propriei sale existențe decît cugetarea însăși : „cogito, ergo sum“.[399] S-a făcut multă speculație în jurul acestui „slogan“, dar după opinia noastră, Descartes ar fi putut spune tot atît de valabil : „vorbesc, deci exist“, „umblu, deci exist“, „mănînc, deci exist“ etc., pentru că, strict logic vorbind, este imposibil să facem ceva (orice) fără a exista. Tot așa de valabil se poate spune : „mă dor dinții, deci exist“, „m-am izbit cu capul de fereastră, deci exist“ etc. — pentru că chiar aceasta înseamnă a exista : a face sau a ni se întîmpla ceva (din nou : orice). Dovada ultimă purcede însă din conștiință, din capacitatea de a ne intui sau a ne simți ca existență în propriile noastre acte și întîmplări, iar pe această bază, de a ne gîndi pe noi înșine.

La un congres de filosofie dintre cele două războaie mondiale, ținut în Germania, deci în țara lui Kant, un participant a avut curajul să rostească acest adevăr de bun simț : atîta vreme cît stăm în fotoliile noastre, în absolută nemișcare, oarecum în contemplație sau meditație „pură“, ne putem îndoi de orice, pînă și de propria noastră existență, dar dacă ar veni cineva și ne-ar trage o palmă, este îndoielnic că ne-ar mai da în cap să punem la îndoială propria noastră existență („pălmuită“), existența agresorului (a „pălmuitorului“) și nici a actului „în sine“, adică a palmei pe care am „primit-o“

şi care a devenit astfel chiar „a noastră". [400] Filosofii de cabinet au surîs „subţire", cu vădită superioritate, dar ceilalţi au înţeles foarte bine despre ce este vorba.

Ar trebui să înfăţişăm întreaga istorie a omenirii, a culturii sau civilizaţiei mondiale, ca să vedem pînă în cele mai mici detalii cum şi-a construit şi reconstruit neîncetat umanitatea propriul ei univers, care, cum am arătat mai înainte, dublează universul real cu unul imaginar sau mult mai precis, cu unul cultural sau simbolic. Fireşte, acesta din urmă se referă în mare parte tot la cel real, dar în viziune şi interpretare umană, cu semnificaţii atribuite lui, pe drept sau pe nedrept, numai de către oameni. De la natură nici oamenii, nici lumea înconjurătoare nu au nici o semnificaţie, realitatea lor este absolut nesemnificativă, pentru că realitatea ca atare există, dar nu semnifică. Înţelesurile sau semnificaţiile nu apar şi nu funcţionează decît pentru fiinţele capabile să înţeleagă, să interpreteze, iar la nevoie să creeze şi să atribuie lucrurilor propriile lor semnificaţii.

Pînă acum, dintre toate fiinţele de pe pămînt numai omul este o fiinţă hermeneutică, inteligentă, comprehensivă, interpretativă, semnificantă şi simbolizantă — şi deci tot numai el a creat un univers prin care tot ce există şi chiar ceea ce nu există decît imaginar, ficţional, capătă o semnificaţie, o valoare, o înfăţişare specială, specific umană, care coincide în liniile e mari cu ceea ce se numeşte în chip curent cultură sau civilizaţie. [401] Din acest punct de vedere este absolut indiferent dacă există într-adevăr binele, frumosul, adevărul, dreptatea, sacrul etc., ceea ce este esenţial constă în faptul că omenirea creează astfel de valori, operează efectiv cu ele şi îşi desfăşoară propria ei viaţă cu ajutorul lor.

Oamenii de pretutindeni apreciază ornamentele, podoabele, pentru frumuseţea lor şi pentru capacitatea de a-şi înfrumuseţa cu ele uneltele, armele, locuinţele, îmbrăcămintea, propriul lor corp. Ne putem întreba dacă există ceva similar în natură, dacă oamenii copiază vreo realitate anterioară, dacă ele servesc la ceva material, biologic etc., dar interogaţia aceasta este de ordin cu totul secundar. Plin de semnificaţie este faptul în sine, că omenirea simte nevoia să se înconjoare de fiinţe şi lucruri frumoase şi caută deci, prin toate mijloa-

cele de care dispune, să creeze astfel de realități, să înfrumusețeze pe cele existente, considerate ca vrednice de astfel de operații.

Oamenii primelor timpuri și pînă aproape de zilele noastre, cu unele rămășițe importante pînă azi, credeau în spirite, demoni, zei, chiar în balauri, centauri, zmei etc., într-un întreg panteon și o întreagă mitologie. Oamenii moderni nu se mai întreabă dacă aceste ființe au existat vreodată, pentru că au certitudinea că e vorba de simple închipuiri (de ființe imaginare), dar nici faptul acesta nu modifică adevărul istoric că o lungă, foarte lungă perioadă istorică, omenirea a creat astfel de ficțiuni fără să-și dea seama că sînt ficțiuni, a crezut în ele și s-a comportat ca și cum ar exista și ar avea o însemnătate covîrșitoare pentru existența lor, nu numai în lumea de aici, dar și în cealaltă lume, de după moarte, o închipuire și ea, dar tot atît de influentă pe plan spiritual ca și cea reală, dacă nu mult mai influentă.

Omul este determinat astfel nu numai de factorii geografici, tehnici, economici, culturali *reali*, existența cărora nu o pune la îndoială nimeni, ci și de numeroși factori *imaginari*, închipuiți pe de-a întregul, care nu există decît în credințele, concepțiile și fanteziile oamenilor. Putem spune din această cauză că factorii aceștia imaginari sînt mai puțin eficienți? Un om convins că există dumnezeu și că acesta i-a transmis prin revelație anumite porunci, de exemplu cele zece porunci iudeo-creștine, și ascultă cu sfințenie de ele tocmai din cauza originii lor divine, mai mult decît de poruncile de origine statală, demonstrează în chip absolut forța irezistibilă a propriilor noastre închipuiri atunci cînd sînt considerate ca adevărate.

Oamenii reali, integrați într-o anumită cultură sau civilizație, nu pot fi înțeleși și explicați decît prin această cultură sau civilizație. În cadrul acesta însă, fiecare om în parte are posibilitatea, în anumite limite mai mult sau mai puțin elastice, să-și făurească o concepție strict personală despre sine, despre alții, despre societate, despre lume și viață și să procedeze, ori de cîte ori îi stă în putință, în consecință. Există, fără îndoială, un determinism ereditar, există un inconștient, după cum există și un determinism socio-cultural,

dar există în acelaşi timp şi un determinism personal, un subiect care trece tot ceea ce se pretează la acest lucru prin conştiinţa sa, prin fiinţa sa şi modelează tot ce se poate modela după concepţiile şi structurile sale strict personale.

De secole şi milenii, oamenii trăiesc cu convingerea, exprimată sau secretă, că existenţa, dar mai ales viaţa, lumea şi propria lor existenţă au o taină şi de aceea caută fără întrerupere, cel puţin prin elementele lor cele mai capabile de gîndire, să pătrundă pînă la ea, să o dezvăluie, să o destăinuie. Din cînd în cînd cîte un om de geniu sau numai norocos are impresia copleşitoare că a descoperit această taină şi reuşeşte să convingă şi pe alţii de lucrul acesta. Aşa apar învăţăturile de tot felul, doctrinele, concepţiile, credinţele, care se ridică, se răspîndesc, dau oamenilor tot ce pot da, apoi slăbesc, decad şi sînt înlocuite cu altele mai convingătoare. Se pare deci că oamenii nu pot trăi fără o învăţătură care să le spună ce au de făcut, să le explice cine sînt, de unde vin, încotro se duc, ce destinaţie au şi cum pot să-şi îmbunătăţească destinul, să se înalţe mai presus de ei înşişi, să fie, ca în mitologia biblică, „asemenea lui dumnezeu", iar în perioadele de demitizare sau desacralizare, conform cu cele mai înalte şi autentice idealuri raţionale sau chiar ştiinţific stabilite. Faptul că atîtea sisteme religioase, morale, filosofice, sociale, politice s-au înălţat şi s-au prăbuşit pentru a fi înlocuite cu altele, tot atît de veridice, de seducătoare, de eficiente, dar şi tot atît de efemere, nu înseamnă nimic. Ele sînt fenomene istorice bine cunoscute şi acceptate ca atare. Ceea ce este vrednic de reţinut este însă faptul indubitabil că omul este o fiinţă „neterminată", care nu ştie ce are de făcut cu sine şi cu lumea, dacă nu are o doctrină foarte precisă, foarte elaborată şi destul de unitară în această privinţă. Desigur el trăieşte, munceşte, mănîncă, face dragoste, se căsătoreşte, se înmulţeşte, dar el doreşte să ştie în plus ce este viaţa, de ce munceşte, ce trebuie să mănînce, cum trebuie să iubească, cu cine trebuie să se căsătorească, ce este sexul celălalt, cîţi copii e bine să facă, ce trebuie să facă din ei şi aşa mai departe, pînă la dorinţa de a afla ce este moartea, cum trebuie să se pregătească pentru ea, cum trebuie să o înfrunte, cum trebuie să moară, ce este dincolo de moarte, cum poate

să-şi asigure (dacă are asemenea credinţe) viaţa de dincolo de moarte, adică mîntuirea, nemurirea, fericirea veşnică.

Dacă punem într-o cumpănă de o parte tot ceea ce sînt şi fac oamenii real, pe de altă parte tot ceea ce cred, simt şi gîndesc în legătură cu ceea ce sînt şi ceea ce fac, împreună cu faptele lor născute pe această cale, ne dăm seama fără dificultate că ponderea cea mai mare o are universul lor imaginar, de ordin pur simbolic, nu universul fizic, care este împins şi lăsat mereu pe planul secund, cu toată prezenţa lui covîrşitoare.

Există în istoria lumii o civilizaţie care, văzută de la distanţa noastră, pare a fi fost preocupată mai mult de viaţa de dincolo de moarte, adică de o mare şi fascinantă iluzie, decît de cea de dincoace, care oricum va fi fost, era în orice caz reală şi la îndemînă. Este civilizaţia egipteană. Tot ceea ce ni s-a păstrat grandios din cuprinsul ei, în frunte cu piramidele, se referă la moarte. Alte popoare ne-au lăsat urmele materiale ale oraşelor în care au trăit, pe cînd de la egipteni ne-au rămas splendidele necropole = oraşe ale morţii, în care s-au găsit de toate, afară de fiinţa vie (materială sau spirituală) a celor pentru care au fost construite.[402]

Pentru noi, care asistăm la dezvăluirea imensei zădărnicii, la împrăştierea iluziilor nutrite de un popor remarcabil, este de-a dreptul un spectacol tragic, dar poate tocmai din cauza aceasta ne este imposibil să-i negăm măreţia. Nu ne dăm seama de motive, dar un lucru este sigur : mărunţi sau ridicoli, meschini sau nesemnificativi ne apar totdeauna cei care n-au crezut în nimic, cei care n-au manifestat nici o încercare de a-şi depăşi condiţia cotidiană, banalitatea, care n-au încercat nici o aventură, măcar una imposibilă şi absurdă, donquijotescă.

Dacă oamenii s-ar naşte, ar trăi şi ar muri fără să-şi dea seama, ei nu s-ar întreba *de ce* se nasc, *de ce* trăiesc şi *de ce* mor şi cu atît mai puţin *ce este* naşterea, viaţa şi moartea, *ce este* lumea în care se petrec toate acestea, ce se întîmplă după moarte, care este condiţia umană, destinul omenirii. Oamenii nu s-ar întreba şi deci n-ar căuta nici răspunsuri, n-ar elabora nici un răspuns. Ei îşi dau însă seama despre toate acestea, de aceea sînt *nevoiţi* să-şi pună întrebări şi sînt

tot atît de *nevoiţi* să-şi formuleze răspunsuri. Nu „răspunsuri“ psihofiziologice la diferite stimulente sau semnale, pe care le produc tot atît de bine şi animalele, ci *răspunsuri filosofice*, pe care nu le dau decît oamenii, în calitatea lor de fiinţe cugetătoare.

Oamenii îşi pun întrebări şi alcătuiesc răspunsuri — dialog care-i caracterizează mai profund decît orice — dar nu se mulţumesc cu atît. După întrebările pe care şi le pun şi răspunsurile pe care şi le dau, ei ridică palate, piramide, statui, temple, bazilici, catedrale, amfiteatre, stadioane, cetăţi, castele, universităţi, parlamente, biblioteci, academii, muzee ş.a.m.d., tot atîtea „încifrări“ după care pot fi „descifraţi“.

Desigur se poate afirma, fără nici o ezitare, că, de cînd există omul pe pămînt, el n-a urmărit decît un singur lucru: să fie fericit, dar cine poate spune ce este fericirea, dacă este ceva mai mult decît o himeră? Există, fără îndoială, iluzia fericirii, care s-ar putea să nu fie o iluzie, ci fericirea însăşi, în care caz însă ea nu are nimic de-a face cu universul real. Oamenii nu-şi trag fercirea de la acesta, pentru că el nu cuprinde în alcătuirea lui nimic de acest ordin. Sub raportul fericirii şi nefericirii, universul fizic este complet indiferent, problema aceasta nu-i aparţine. Atîta cît sînt, fericirea şi nefericirea oamenilor purced din propriul lor univers, din ceea ce trăiesc ei înşişi şi mai ales din ceea ce cred ei că este pentru ei o fericire sau o nenorocire. După legile naturii, cine trăieşte, este sănătos şi are de toate, ar trebui să fie fericit, cine este bolnav, lipsit de toate şi pe punctul să moară, ar trebui să fie nefericit. Se poate însă afirma cu deplină certitudine şi mai ales responsabilitate morală, că omul care se plictiseşte — cum se spune: „de moarte“ — în mijlocul bogăţiilor, este fericit, că cel care se consideră fericit că moare pentru patrie, pentru o credinţă, pentru o idee, este nefericit? Ceea ce caracterizează cultura sau civilizaţia este că legile obiective ale existenţei sînt adeseori înlocuite sau cel puţin dublate cu legi subiective, cu o legitate de ordinul principiilor, opiniilor, credinţelor, convingerilor, valorilor şi idealurilor.

Ceea ce este util să reţinem pentru concluziile care vor urma este mai ales ideea că omul, fiind o existenţă conştientă de sine, se găseşte în situaţia ontologică de a se defini el

însuşi şi nu se poate defini satisfăcător din punctul său propriu de vedere, decît prin mijloace culturale. Dealtfel chiar procesul de definire este tot cultural. Din cauza aceasta, oamenii dezvoltă foarte multe forme de cultură sau civilizaţie, dar toate converg spre acelaşi scop : să le ofere un sens superior vieţii şi deci să le dea posibilitatea de a trăi semnificativ.

Fiinţă semnificatoare prin definiţie, omul nu-şi poate accepta existenţa şi nu-şi poate trăi viaţa decît dacă ele au într-adevăr un înţeles. Altfel oamenii se consideră îndreptăţiţi să se întrebe : „ce sens au toate acestea" şi deci să capituleze fără luptă. Toate sensurile ne vin însă de la cultură, de la civilizaţie. Fără cultură sau civilizaţie, omul este dezumanizat, reanimalizat, pentru că umanizarea, adică dezanimalizarea, nu se face decît prin mijlocirea ei.

Altă idee esenţială care trebuie reţinută este că, pe planul culturii sau civilizaţiei, marile probleme ale omenirii capătă totdeauna, pe lîngă aspectele lor obiective (organice, sociale, economice, juridice, tehnice, politice etc.), numeroase aspecte subiective, de trăire personală sau trăire conştientă. Din cauza aceasta, în domeniul culturii sau civilizaţiei, spre diferenţă de al naturii, al societăţii şi chiar al gîndirii logice, factorii subiectivi capătă adeseori o însemnătate primordială, iar alături de problemele obiective, cum sînt cele ridicate de biologie, sănătate, tehnică, societate, economie, politică, ştiinţă etc., apar în acelaşi timp numeroase probleme subiective, legate atît de strîns de conştiinţa de sine a omului şi de problemele care izvorăsc direct din acest fapt, încît nu pot fi numite decît *probleme umane*.

Se înţelege de la sine că atît problemele biologice ale omenirii, cît şi cele sociale, tehnice, economice, politice etc. sînt tot umane, dar ele sînt totdeauna mai mult decît atît, pentru că au numeroase implicaţii obiective, sînt adînc încrustate în lumea fizică, materială, ca şi în lumea socio-culturală. Problemele umane la care ne referim au un caracter atît de intim, de lăuntric, de personal, cu un cuvînt de subiectiv, indiferent de gradul lor de comunicabilitate, sau comunicare efectivă, încît nu depind, în ultimă instanţă decît de conştiinţă, de omenirea însăşi. Ca să cultivăm grîu ne trebuie sămînţă, pămînt, apă, îngrăşăminte, unelte etc., — ca să con-

siderăm că grîul este produsul agricol cel mai agreabil pentru noi nu avem nevoie decît de propria noastră judecată de valoare. La fel se întîmplă cu sectoare întregi ale civilizaţiei, în care accentul se pune pe apreciere, valoare, dorinţe, năzuinţe, aspiraţii, opinii, speranţe, convingeri, idealuri. O întrebare ca „ce este omul" — invită la obiectivitate, dar o întrebare ca: „ce credem despre oameni ?" — lasă cîmp liber subiectivităţii. Oamenii au mai multe opinii, credinţe, convingeri, decît certitudini ştiinţifice. Subiectivitatea joacă în viaţa lor un rol cel puţin tot atît de important ca şi obiectivitatea. Conştiinţa deschide omenirii în chip inevitabil această dublă perspectivă, una spre exterior, spre lumea din afară, şi are deci un caracter preponderent obiectiv ; alta spre interior, spre lumea ei proprie, şi are deci un caracter preponderent subiectiv. Dacă nu ne-am teme de o răstălmăcire, am spune : pînă şi cunoaşterea obiectivă a lumii subiective are în chip necesar o trăsătură subiectivă, pentru că altfel n-ar putea fi obiectivă. A cunoaşte obiectiv, aşa cum este el, subiectivul, nu este posibil decît prin trăirea şi prezentarea lui ca subiectiv.

Precizările acestea ne vor uşura să înţelegem mai adînc locul ocupat de literatură în cadrul civilizaţiei. Spre diferenţă de ştiinţă, care caută să stabilească raporturile obiective dintre lucruri, literatura caută să creeze sensuri, înţelesuri, semnificaţii. Ea nu este numai o activitate umană semnificativă, ci şi o activitate umană semnificantă, creatoare de semnificaţii.

NOTE

352 E. Schreider, *La biologie humaine* (cit. supra), p. 13. Cf. şi M. Javillier, et J. Lavollay, *La chimie des êtres vivants*, Paris. P.U.F., 1970 ; G. A. Harrison, J. S. Weiner, J. M. Tanner and N. A. Barnicot, *Human Biology*, Oxford University Press, 1964.

353 E. Goblot, *Le vocabulaire philosophique* (cit. supra), p. 496—497.

354 Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Paris, Baillère et Co., 1865, p. 149.

355 E. Claparède, *L'association des idées*, Paris, Alcan, 1910, p. 2.

356 W. McDougall, *An Introduction to Social Psychology* (cit. supra), p. 17—18.

[357] W. McDougall, *op. cit.*, p. 28.

[358] J. W. Woodard, Psychologie sociale, cap. IX din *La sociologie au XX-ème siècle*, sub red. G. Gurvitch şi W. E. Moore, vol. I, Paris, P.U.F., p. 230. Cf. pentru detalii şi M. Ralea şi T. Herseni, *Introducere în psihologia socială* (cit. supra).

[359] E. Schreider, *op. cit.*, p. 64. Cf. şi J. Decourt, *Les glandes endocrines*, Paris, P.U.F., 1969 şi *Les maladies endocriniennes*, Paris, P.U.F., 1969.

[360] E. Schreider, *op. cit.*, p. 64. Cf. şi G. Bouthoul, *Biologie sociale*, Paris, P.U.F., 1964 ; H. Baruk, *La psychiatrie sociale*, Paris, P.U.F., 1963.

[361] Vezi A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Paris, Alcan, 1893, *L'évolutionnisme des idées-forces*, Paris, Hachette, 1890, *La morale des idées-forces*, Paris, Alcan, 1908.

[362] Vezi o prezentare şi o analiză competente în Romul Munteanu, *Cultura europeană în epoca luminilor*, Bucureşti, Editura Univers, 1974 şi D. Popovici, Literatura română în epoca luminilor, în *Studii literare*, vol. I, Cluj, Editura Dacia, 1972.

[363] Vezi dintre operele lui Max Scheler şi *Vom Ewigen im Menschen*, München, Barth, 1921, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, Athenäeum, 1923, trad. şi în l. fr. de N. Lefebvre, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, Payot, 1928, *Vom Sinn des Lebens*, München, Barth, 1926, *Mensch und Geschichte*, Leipzig, Der neue Geist Verlag, 1926 (trad. şi în l. fr.).

[364] Cf. şi G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura Academiei R.S.R., 1965 ; J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 2 vol., Paris Aubier, 1946 ; N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (cit. supra) ; E. Spranger, *Lebensformen : Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit* (cit. supra) ; T. Herseni, *Realitatea socială : Încercare de ontologie regională* (cit. supra). Vezi şi Athanase Joja, *Logos şi Ethos*, Bucureşti, Editura Politică, 1967, iar pentru poziţiile semiologice, L. J. Prieto, *Principes de noologie : Fondements de la théorie fonctionnelle du signifié*, Hague, Mouton, 1964.

[365] Vezi cartea celebră a lui Alexis Carrel, *Omul, fiinţă necunoscută*, trad. în toate limbile, inclusiv în l. rom. (Bucureşti, Ed. Cartea Românească, 1938).

[366] Vezi în special Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung : Zur Selbstbegegnung und Selbstendeckung des Menschen*, ed. 4, München, Rowohlt, 1965, dar şi celelalte lucrări ale sale, ca *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, ed. 6, Frankfurt-Bonn, Athäneum, 1958, *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt-Bonn, Athäneum, 1956.

[367] Otto Storch, *Der Sonderstellung des Menschen in Lebensabspiel und Vererbung*, Wien, 1948 (apud A. Gehlen).

[368] A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, ed. 2, Basel, 1951 (apud A. Gehlen) şi *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, ed. 5, 1962 (apud A. Gehlen).

[369] L. Bolk, *Das Problem des Menschenwerdung*, Jena, Fischer, 1926. Cf. J. S. Huxley, *The Uniqueness of Man* (cit. supra).

[370] Cf. şi Clark Wissler, *Man and Culture*, ed. 6, New York, Crowell, 1938; Gordon W. Allport, *Structure et développement de la personnalité*, trad. M. G. Brouillhet et Ph. Muller, Neuchatel (Suisse), Delachoux et Niestlé, 1970; V. G. Childe, *Man Makes Himself*, New York, New American Library, 1951.

[371] Iuliu Moldovan, *Igiena naţiunii*, 1925 şi *Biopolitica*, 1926, amîndouă în Editura Institutului de Igienă din Cluj.

[372] W. E. Mühlmann, *Homo creator*, Wiesbaden, 1962. Cf. şi W. E. Mühlmann und E. W. Müller, Hrsg., *Kulturanthropologie*, Köln-Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1966.

[373] Problema a fost formulată în termeni foarte clari în legătură cu producţia materială încă de Karl Marx în Manuscrise economico-filosofice din 1844: „Istoria *industriei* şi existenţa *obiectuală* devenită a industriei constituite cartea *deschisă a forţelor esenţiale ale omului, psihologia* umană aşa cum se prezintă ea simţurilor noastre... în *industria obişnuită, materială...* avem în faţă... *forţele esenţiale obiectivate* ale omului. O *psihologie* pentru care această carte, adică tocmai partea cea mai palpabil-contemporană şi accesibilă a istoriei, rămîne o carte închisă, nu poate să devină o ştiinţă cu adevărat *reală* şi bogată în conţinut." *(Scrieri din tinereţe*, Bucureşti, Editura Politică, 1968, p. 581—582).

[374] Cf. John Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*, New York, Macmillan, 1922 (ed. nouă 1950); A. Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society*, New York, Columbia University Press, 1945; A. Kardiner, *The Individual and His Society*, New York, Columbia University Press, 1939; C. Kluckhohn, H. A. Murray and D. M. Schneider, eds., *Personality in Nature, Society and Culture*, ed. 2, New York, Knopf, 1953; Gordon Allport, *Structure et développement de la personnalité* (cit. supra); N. Mărgineanu, *Condiţia umană* (cit. supra).

[375] Cf. Leo Weisgerber, *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen, 1929; J. Vendryes, *Le langage*, Paris, Renaissance du Livre, 1921; E. Sapir, *Language*, New York, Harcourt, Brace et Co., 1921; L. Bloomfield, Language, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1933 (ed. nouă 1961); A. Martinet (sub dir.), *Le langage* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, N.R.F., 1968.

[376] Cf. şi Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934), ed. nouă Boston, Houghton Mifflin, 1959, dar mai ales Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa* (1928), ed. nouă New York, Morrow, 1949, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935), ed nouă New York, Morrow, 1950, *Male and Female*, New York, Morrow, 1949; M. Mead and M. Wolfenstein, eds., *Childhood in Contemporary Cultures*, Chicago University Press, 1955.

[377] Ludwig von Bertalanffy, A Biologist Looks at Human Nature, in *The Scientific Monthly*, 82, 33—41, studiu republicat în R. Daniel, ed., *Contemporary Readings in Psychology*, Boston, Houghton-Mifflin, 1959. Vezi de Bertalanffy şi *Théorie générale des systèmes: physique, biologie, psychologie, sociologie, philosophie, trad.* J. B. Chabrol, Paris, Dunod, 1973.

[378] Ernst Cassirer, *Essay on Man*, ed. 2, New Haven, Yale University Press, 1944, p. 32. Cf. de acelaşi, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2 vol., ed. 2, Darmstadt, Reinhardt, 1953—1954 şi *Language and Myth*, trad. S. K. Langer, New York-London, Basic Books, 1946.

[379] T. Herseni, *Sociologia limbii* (cit. supra), cu indicaţii bibliografice.

[380] Vezi pentru iniţiere de ex. Georges Mounin, *Introduction à la sémiologie*, Paris, Minuit, 1970 ; R. Barthes, *Eléments de sémiologie*, Paris, Gallimard, 1964.

[381] Vezi pentru complexitatea problemei, Erich Auerbach, *Mimesis : Reprezentarea realităţii în literatura occidentală*, trad. I. Negoiţescu, Bucureşti, E.L.U., 1967 şi Friedrich Tomberg, *Mimesis der Praxis und abstrakte Kunst : Ein Versuch über die Mimesistheorie*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968.

[382] Ludwig von Bertalanffy, *General Theory of Systems : Application to Psychology*, în Julia Kristeva et al. (cit. supra), cap. XIII, p. 199.

[383] Max Scheler, Zur Idee des Menschen, în *Vom Umsturtz der Werte*, I, Leipzig, Teubner, 1919.

[384] Expresia aparţine lui Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, London, Collins, 1959.

[385] Cf. F. Bordes, ed., *The Origin of Homo Sapiens, Origines de l'homme moderne*, Paris, Unesco, 1972 ; René Verneau, *Les origines de l'humanité*, Paris, Rieder et Co., 1926.

[386] Cf. J. Carles et P. Cassagnes, *L'origine des espèces*, ed. nouă, Paris, P.U.F., 1972 ; M. F. Nesturch, *Rasele omeneşti*, trad. din l. rusă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1957.

[387] Cl. Lévi-Strauss, *Natur und Kultur*, în W. E. Mühlmann und E. W. Müller *(op. cit.)*, p. 96. Vezi şi textul original în *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1947.

[388] De aici diviziunile clasice ale sociologiei în statică socială (anatomie, sincronie etc.) şi dinamică socială (fiziologie, diacronie etc.), făcute încă de Auguste Comte (Cours de philosophie, lecţiile 48—52). Cf. şi Gaston Bouthoul, *Histoire de la sociologie*, ed. 6, Paris, P.U.F., 1967.

[389] Cf. A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York, Harcourt, Brace et Co., 1923 (ed. nouă 1946) ; A. Goldenweiser, *Anthropology : An Introduction to Primitive Culture*, New York, Crofts et Co., 1937 (ed. nouă 1942), *History, Psychology and Culture*, New York, Knopf, 1933 ; M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, ed. 4, Paris, P.U.F., 1968 ; G. P. Murdock, *Social Structure*, New York, Macmillan, 1949, *Outline of World Cultures*, New Haven, Human Relations Area Files, 1963, *Culture and Society*, University of Pittsburgh Press, 1965. Cf. şi W. E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1948 ; Paul Mercier, *Histoire de l'anthopologie* (cit. supra) şi Jean Poirier, *Histoire de l'ethnologie* (cit. supra).

[390] Cf. Leslie White, *The Science of Culture : A Study of Man and Civilization*, New York, Grove, 1949, *The Evolution of Culture*, New York, McGraw-Hill, 1959 ; Sol Tax, ed., *The Evolution of Man*, Chicago

University Press, 1958 ; Anne Roe and G. S. Simpson, eds., *Behavior and Evolution*, New Haven, Yale University Press, 1958.

[391] Cf. G. M. Inlow, *Education: Mirror and Agent of Change*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970.

[392] Cf. T. Herseni, *Sociologie industrială* (cit. supra), cu indicaţii bibl.

[393] Vezi pentru un fenomen concret, G. Weill, *Le journal : Origines, évolution et rôle de la presse périodique*, Paris, Renaissance du Livre, 1934 sau Pierre Bourdieu et al., *Un art moyen : Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit, 1965. Cf. şi T. Herseni (coord.), *Psihosociologia culturii de masă* (cit. supra). Pentru problema generală a scrisului şi mai ales a tiparului ca fenomen de civilizaţie, vezi M. McLuhan, *Galaxia Gutenberg : Omul şi era tiparului*, trad. L. şi T. Năvodaru, Bucureşti, Editura Politică, 1975.

[394] W. E. Mühlmann, *Umrisse und Probleme einer Kulturanthropologie*, în Mühlmann und Müller, *op. cit.*, p. 19—20.

[395] Expresia „om total", ca şi concepţia unei tratări integraliste a omului aparţin lui Karl Marx şi sînt caracteristice antropologiei marxiste. Cf. M. Ralea şi T. Herseni, *Introducere în psihologia socială* (cit. supra).

[396] Blaise Pascal, *Pensées* (ediţia Brunschwig cit. supra). Cf. şi Jacques Chevalier, *Pascal*, Paris, Flammarion, 1936 (col. Les Grands Coeurs).

[397] Vezi lucrările lui Camus, Sartre, Ionesco etc., iar la noi D. D. Roşca *(Existenţa tragică)*, Emil Cioran *(Pe culmile disperării)* etc.

[398] Vezi Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (cit. supra).

[399] Cf. şi Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie*, Paris, Alcan, 1931.

[400] N. Hartmann, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit*, Leipzig Kant-Gesellschaft, 1931.

[401] Cf. şi J. G. Manis and B. N. Meltzer, eds., *Symbolic Interaction*, Boston, Houghton-Mifflin, 1967 ; *Language, Thought and Reality : Selected Writings* of B. L. Whorf, ed. by J. B. Carroll, Cambridge, Mass., University Press, 1956 ; L. Bryson, ed., *Symbols and Society*, New York, Wiley, 1956 ; A. M. Rose, ed., *Human Behavior and Social Processes*, Boston, Houghton-Mifflin, 1962 ; G. H. Mead, *Mind, Self and Society* Chicago University Press, 1934.

[402] Cf. de ex. Ad. Erman, *La religion des égyptiens*, trad. H. Wild, Paris, Payot, 1937.

11

LOCUL LITERATURII ÎN CIVILIZAŢIE

11.1. Putem acum încerca, cel puţin cu titlu euristic, o determinare a locului pe care îl ocupă literatura în cadrul civilizaţiei şi deci a rosturilor şi înţelesurilor existenţiale pe care le are ea pentru omenire. Abordăm deci problema capitală a oricărei antropologii literare.

O primă operaţie pe care trebuie s-o facem este stabilirea diferenţelor dintre artă (din care face parte şi literatura) şi celelalte sectoare ale civilizaţiei : tehnică, economie, drept, politică, morală, religie, filosofie, ştiinţă, educaţie.

Pentru a simplifica lucrurile şi a nu ne angaja într-o discuţie inutilă, lipsită de obiect, eliminăm de la început problema diferenţelor dintre literatură şi acele sectoare ale civilizaţiei care sînt foarte îndepărtate de ea şi deci nimeni nu se poate gîndi să le confunde, să le considere atît de înrudite, încît să fie necesară o analiză mai amănunţită de diferenţiere. În situaţia aceasta se găsesc : tehnica, economia, dreptul, politica şi ştiinţa. Trăsătura comună a acestora este orientarea spre realităţile obiective, încercarea oamenilor de a-şi rezolva cu ajutorul lor probleme izvorîte din relaţiile lor cu lumea exterioară, fie cu natura (tehnica şi economia), fie cu societatea (dreptul şi politica), fie cu amîndouă (ştiinţa : cele ale naturii şi cele ale societăţii).

Literatura operează pe alte planuri ale civilizaţiei, la alte nivele ale existenţei omeneşti. Ea se apropie în schimb destul de mult, cum am văzut, în afară de celelalte arte, de sectoarele magico-religioase (prin formulele magice, mitologie, imnuri, psalmi, rugăciuni, riturile magice, ceremoniile religioase, dramele liturgice etc.), de preocupările morale şi educative (învăţăturile şi sfaturile morale, riturile de iniţiere, genuri întregi considerate multă vreme, pe nedrept, ca literare, cum sînt cel didactic sau cel istoric, care aparţin de fapt educaţiei şi învăţămîntului) şi, în sfîrşit, de filosofie, în înţelesul ei clasic de concepţie despre lume şi viaţă, care se apropie uneori

atît de mult de literatură, încît operațiile de diferențiere sînt tot atît de dificile pe cît sînt de necesare.[403]

Activitățile magico-religioase și cele literare nu se întretaie și nu se înrudesc decît pe planuri secundare, mai mult de ordinul mijloacelor, niciodată pe planul esenței, al semnificațiilor sau al finalităților. Atît magia cît și religia urmăresc, cum am văzut, punerea omului în relații convenabile cu forțele supranaturale, fie pentru a le domina și a le constrînge să acționeze în favoarea sa (magia), fie pentru a le cîștiga bunăvoința și a le determina să acționeze tot în favoarea sa (religia). În operațiile magico-religioase oamenii pornesc de la convingerea că, în afară de forțele naturale și de propriile lor forțe, tot naturale, mai există o categorie de forțe mult superioare, mult mai puternice, mai eficiente, mai misterioase, sacre chiar, care îi depășesc, dar care pot fi constrînse sau convinse să le vină în ajutor, ceea ce constituie pentru ei, cel puțin imaginar, un avantaj de foarte mare importanță. Literatura sau ceea ce se aseamănă foarte de aproape cu ceea ce numim noi în zilele noastre literatură, nu apare în contextele magico-religioase decît ca un mijloc verbal și în același timp estetic de a obține de la forțele supranaturale rezultatele dorite.[404] În cazul magiei, formulele magice, adeseori versificate, ca la noi descîntecele, tind să supună forțele supranaturale, să le vrăjească, să le facă să facă ceea ce doresc oamenii. Sensul lor literar constă în convingerea oamenilor primitivi și arhaici, deci chiar de la începuturile regnului uman, că pot provoca prin cuvinte anumite efecte, asupra unor forțe nevăzute, care cad dincolo de simțuri, iar cu ajutorul acestora alte efecte, de astă dată în lumea reală, perfect perceptibilă, cea naturală. În aceste cazuri literatura este nu numai secundară, dar și cu totul întîmplătoare, pentru că nu toate formulele magice, oricît ar fi ele în ochii oamenilor de eficiente, au un caracter literar.

Faptul extraordinar, revelant pentru semnificațiile literaturii, este că omenirea a ajuns încă din vremurile primordiale la concluzia că pot spori considerabil puterea de influență și deci eficiența formulelor magice, făcîndu-le mai *frumoase*. Logica este cît se poate de simplă : așa cum, spre exemplu, o femeie împodobită, înfrumusețată prin procedee artificiale

(coliere, brățări, inele, podoabe de cap, broșe, dar și vopsele, tatuaje, pomezi, parfumuri etc.) și astfel de procedee apar pînă și în cele mai străvechi civilizații din lume, chiar din antropogeneză (sînt pline mormintele cu ele), este mai încîntătoare decît una „naturală", — o formulă magică împodobită, ornamentată, înfrumusețată, este socotită ca mult mai eficientă. Probabil că aceasta este una din primele „portițe" — alături de practicile de împodobire a corpului și cele de ornamentare a uneltelor și armelor — prin care esteticul a pătruns în cultură și a devenit unul din aspectele ei cele mai caracteristice. Pentru literatură ca atare, deci tratată izolat, s-ar putea — cel puțin aceasta este convingerea noastră — ca „portița" aceasta să fi fost chiar prima și multă vreme, dacă nu singura, în orice caz cea mai însemnată. Oamenii au descoperit esteticul literar — dezvoltat ulterior în cele mai variate prilejuri și cu cele mai variate mijloace — mai ales prin credința că o *formulă magică frumoasă este mai eficientă decît una banală sau urîtă,* fapt care acordă într-un fel, chiar de la început, frumuseții însăși o *valoare magică.*

Procesul acesta de poetizare a unor procedee neliterare, deci de literarizare a lor, a fost continuat și lărgit considerabil de religii, care dealtfel au înglobat în cuprinsul lor dacă nu integral, partea cea mai însemnată a magiei. Tipologia mijloacelor magice verbale, poetizarea cărora a pregătit nașterea literaturii, este însă relativ redusă, ea este formată mai ales din două tipuri principale: *magia imitativă,* care se bazează pe ideea că, rostindu-se ceea ce dorim să se întîmple, se va întîmpla efectiv și *magia simpatetică,* bazată pe credința că, operînd verbal asupra unui obiect care a avut un contact direct cu o ființă sau a aparținut acesteia (un inel, o batistă, o buclă de păr, o bucată de unghie, chiar numele) se pot obține aceleași rezultate asupra acelei ființe, deși ea nu este de față (lovind, de exemplu, obiectul sau distrugîndu-l, lovim sau distrugem ființa respectivă). În general forțele magice, avînd un caracter impersonal, prilejuiesc o variație literară la rîndul ei restrînsă. Dimpotrivă, sub acest raport religiile deschid un cîmp aproape nelimitat pentru manifestările literare puse în serviciul lor. Divinitățile sînt mult mai antropomorfizate și deci mai individualizate, unele sînt blînde,

înțelegătoare, accesibile, protectoare, altele violente, dificile, inaccesibile, agresive, periculoase ; unele sînt de sex feminin, altele de sex masculin, unele în vîrstă, altele tinere ș.a.m.d., încît formulele verbale de a le capta bunăvoința variază și ele în chip necesar de la caz la caz. [405]

Cu toate acestea nici magia, nici religia nu sînt *literatură*. Ele se folosesc de literatură, creează literatură, dar nu sînt literatură. Domeniul lor este mult mai vast, mai complex și cu o finalitate mult mai concretă. Literatura le-a împrumutat procedeele sale estetice verbale, dar n-a împrumutat de la ele decît „magia cuvîntului", convingerea că prin „cuvinte potrivite" (cum a definit Tudor Arghezi poezia) se pot obține rezultate psihice foarte însemnate, deci la oameni și prin oameni, nu la forțele și ființele supranaturale în care noi nu mai credem. [406]

Se pot afirma aceleași lucruri și despre raporturile literaturii cu morala și educația. Atît una cît și cealaltă se pot folosi de mijloace poetice sau chiar de literatură în întregime pentru a-și atinge scopurile, dar ele nu au țeluri literare și recurg tot atît de bine la alte mijloace, dacă sînt mai adecvate. Există desigur doctrine morale „estetizante", care susțin, de exemplu, că frumosul este atît de îmbinat cu binele, încît cei care îl cultivă ajung în chip firesc să cultive și binele, pentru că, la rîndul lui, răul nu este decît o formă a urîtului. Numărul și răspîndirea acestor doctrine sînt însă foarte reduse față de cele care separă net valorile etice de cele estetice. [407] Pe de altă parte, nici doctrinele morale „estetizante" nu susțin că tot ce este frumos este și bine. Dacă binele este totdeauna frumos, iar răul este totdeauna urît, afirmațiile inverse nu sînt valabile. Nu tot ceea ce este frumos este bine și nu tot ceea ce este urît este rău. Ceva mai mult, după unele doctrine, mai ales religioase, răul poate îmbrăca forme de o frumusețe atît de irezistibilă, încît este în stare să provoace cu ajutorul lor adevărate catastrofe umane. În mitologia creștină, de exemplu, diavolul ia adeseori chipul unui bărbat frumos sau al unei femei frumoase și reușește astfel să ducă în ispită și să tragă în păcat pînă și persoanele cele mai curate. De aici regula bine cunoscută a unora din ordinele călugă-

rești, de a-și acoperi sau întoarce privirile la întîlnirea cu sexul contrar, pentru a nu cădea în ispită, deși de astă dată nu mai este vorba de vreun diavol travestit, ci numai de ființe considerate ca „diavolești“ din cauza că sînt „ispititoare“. [408]

În ceea ce privește educația (în care cuprindem și instrucția), ea folosește uneori mijloace literare, tinde chiar spre o educație literară, dar nu se reduce nici pe departe la atît și nici nu urmărește efecte literar-estetice propriu-zise. Rosturile esențiale ale educației constau în socializarea sau culturalizarea noilor generații, iar în continuare, în pregătirea generațiilor adulte pentru sarcinile sociale ivite în răstimp, pentru care deci nu s-au putut bucura de o școlarizare corespunzătoare. În acest proces uriaș de transmitere de deprinderi și cunoștințe, literatura ca atare ocupă un loc destul de neînsemnat. [409] Pe de altă parte, cum vom arăta îndată, rosturile literaturii nu sînt numai instructiv-educative, ea are rosturi mult mai complexe și mai variate. Ceea ce se poate afirma este că o literatură imorală sau antieducativă poate fi combătută, condamnată și interzisă în numele moralei și al educației, dar aceasta este cu totul altă problemă. [410]

Interferențele literaturii cu filosofia, în sensul ei de concepție despre lume și viață, sînt foarte mari. Nu există literatură fără nici o viziune filosofică, una măruntă, neînsemnată, cînd este vorba de „mica literatură“, dar una uriașă, extrem de însemnată, cînd este vorba de „marea literatură“. [411] Lucrurile însă nu merg mai departe. Dacă există o tendință de a da gîndirii filosofice o formă poetică, — Platon de exemplu s-a folosit genial chiar de mituri — ea este tot atît de posibilă și practic mult mai frecventă, dacă este lipsită de această formă. Ariditatea unor tratate de filosofie este proverbială. Cu alte cuvinte, poeții sînt filosofi în chip inevitabil, pe cînd filosofii nu sînt poeți și nu scriu poetic decît prin excepție (Platon, Pascal, Bergson, Blaga etc.).

Există însă unele deosebiri importante și între literatură și filosofia exprimată literar, chiar și între poezia filosofică și filosofia poetică. Ele au înțelesuri sau semnificații umane diferite. Cu precizarea că în domeniul culturii, mai ales al celei spirituale, înțelesurile sînt întotdeauna hotărîtoare, in-

diferent de formele sau semnele lor materiale. (Un corb de exemplu, poate fi în egală măsură simbolul întunericului, al disperării, al destinului, dar şi al longevităţii, al înţelepciunii, al puterii — totul depinde de semnificaţia care i se acordă).

Caracteristica filosofiei, spre deosebire de literatură, cel puţin în fazele lor de autonomizare, deci de separaţie efectivă a planurilor de activitate, constă pe de o parte în convingerea (justificată sau nejustificată, faptul este fără importanţă definitorie) că afirmaţiile ei sînt adevărate, pe de altă parte în indiferenţa ei faţă de formă, care poate fi poetică sau literară, dar şi de alt gen, de exemplu cel ştiinţific, cu schematizări geometrice şi demonstraţii matematice.

Literatura ne prezintă o situaţie aproape inversă. Ea poate exprima foarte multe adevăruri profunde (cazul tragicilor greci, al lui Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Dostoievski, Eminescu), dar ea nu pretinde că tot ceea ce înfăţişează este adevărat. Cîmpul ei de activitate trece dincolo de real şi de adevăr, în sensul lor filosofic sau ştiinţific, pentru a cuprinde deopotrivă ficţiunea, speranţa, dorinţa, aspiraţia, fantezia, visul, idealul şi chiar fantasticul, imposibilul, extazul şi halucinaţia. Funcţia esenţială a filosofiei este descoperirea adevărurilor fundamentale care, practic, pot fi obiective sau subiective, reale sau eronate, dar dacă sînt considerate ca subiective sau ca eronate, ele îşi pierd orice valoare. Dimpotrivă, literatura poate proceda din punct de vedere al realului şi al adevărului oricum crede de cuviinţă. Filosofia nu poate spune: „atunci au început să înflorească pietrele şi să cînte stelele", pentru că alunecă în ridicol, pe cînd literatura se poate situa, după bunul plac al autorilor, în orice închipuire, în orice cîmp al experienţei umane, în orice este în stare să conceapă şi să exprime vreo minte omenească.

Pe de altă parte, ca orice artă, literatura, indiferent de ceea ce cuprinde, adevăr sau ficţiune, nu poate fi indiferentă nicicum faţă de formă, în sensul foarte precis că forma ei trebuie să fie *poetică* (literară), adică *estetică*. **Filosofia operează în primul rînd cu *„adevărurile"*, pe cînd literatura cu *„frumosurile"*. Dacă filosofii spun adevărurile lor frumos, este** o problemă secundară, pe cînd poeţii care ignoră frumuseţea se exclud singuri din cîmpul poeziei. Dacă poeţii spun frumos

adevăruri sau ficţiuni, chiar neadevăruri, este o problemă secundară, pe cînd filosofii care spun deliberat, în „deplină cunoştinţă de cauză" ficţiuni, închipuiri, neadevăruri, nu mai sînt filosofi. Deci pe planurile bazale ale activităţii lor, poeţii şi filosofii slujesc fiecare alte „divinităţi", unii pe cele ale „frumuseţii", ceilalţi pe cele ale „adevărului". Unii se situează pe tărîmul *Afroditei,* ceilalţi pe tărîmul *Athenei.* Interferenţele sînt posibile şi apar destul de des, dar faptul acesta nu desfiinţează şi nici nu modifică trăsăturile diferenţiale ale literaturii şi filosofiei. Cele două sectoare ale culturii sau civilizaţiei nu pot fi confundate.

11.2. Problema diferenţelor dintre literatură şi celelalte arte nu este nici ea dificilă. Toate slujesc „*frumuseţea*" (nu neapărat adevărul, binele, dreptatea, sacrul etc), dar fiecare cu mijloace proprii. Mijloacele specifice literaturii sînt cuvintele, limba, ea este cum am spus de atîtea ori, creatoare de frumuseţi verbale, iar faptul acesta constituie o trăsătură distinctivă faţă de dans, muzică, arhitectură, artele plastice, teatru, film etc., care exclude orice posibilitate de confuzie.[412] În formele ei pure, esenţiale, literatura este strict verbală. Putem deci trece mai departe. Ceea ce merită o analiză mai atentă este fenomenul numit uneori „gratuitatea artei", deci inclusiv „gratuitatea literaturii". Opoziţia gratuit-negratuit se referă de fapt la utilitate, nu la funcţionalitate (serviciu sau angajare). Dacă se spune că arta sau literatura este gratuită, înseamnă clar că ea nu este utilă în sensul tehnicii şi economiei, că nu produce bunuri materiale. În orice caz nu înseamnă că ea este lipsită de orice rost, că nu serveşte la nimic, că este o preocupare superfluă. Se pune însă tocmai în acest context al „gratuităţii" problema semnificaţiei pe care o are literatura sau întrebarea care, în limba de toate zilele, sună : la ce este bună literatura, de ce este nevoie de ea ? Şi, cu aceasta intrăm în miezul problemei care ne preocupă.

Funcţiile literaturii sînt foarte numeroase şi uneori efemere. Unele societăţi şi epoci o folosesc într-un fel, altele într-altfel, fenomen pe care l-am tratat pe larg în altă lucrare.[413] Ceea ce ne interesează de astă dată — pe terenul unei antropologii literare — se referă exclusiv la funcţiile ei *umane,* deci cu un caracter mare de universalitate şi per-

manență. Întrebarea de mai sus trebuie formulată astfel: de ce „produc" și „consumă" oamenii din toate locurile și timpurile literatură? La ce le trebuiește? Faptul însuși că nu există nici o comunitate, oricît de înapoiată, și nici o cultură, oricît de rudimentară, care să nu aibă și o literatură, ne obligă, cum am arătat chiar la începutul acestei cărți, la o astfel de întrebare și deci la căutarea unui răspuns cît de cît plauzibil. S-ar putea ca un răspuns „absolut" sau „definitiv" să nu se poată da la asemenea întrebări niciodată. Relativitatea trebuie deci acceptată ca o situație de fapt, eventual ca o regulă de metodă sau un risc epistemologic, fără asumarea căreia am fi condamnați la tăcere și sterilitate.

Se pare că oamenii n-au început nicăieri prin a face artă, deci nici literatură. Ei au făcut altceva, de regulă lucruri de ordin practic, foarte utilitare (unelte, îmbrăcăminte, adăposturi, războaie, rituri magico-religioase, ceremonii sociale etc.) și numai în cadrul acesta au ajuns să se descopere pe ei înșiși ca artiști. Cu alte cuvinte, pe măsură ce oamenii au început să desfășoare activități tehnico-economice și social-religioase pentru a-și asigura propria lor existență individuală și colectivă, au observat că tot ceea ce întreprind, adică toate operele lor de orice fel pot fi făcute *bine sau prost* în raport cu finalitatea lor, adică eficient sau ineficient, dar în același timp ele pot fi făcute *frumos sau urît*, adică plăcute, atrăgătoare pentru cei care le fac și pentru cei pentru care sînt făcute sau neplăcute, respingătoare. În momentul acela, care, după documentele arheologice, a fost foarte apropiat de apariția omului actual (*homo sapiens*) pe pămînt, *esteticul a intrat în viața oamenilor și a devenit o preocupare universală și permanentă a ei.* Vasile Pârvan spune undeva că primul bărbat care s-a aplecat și a cules o floare pentru a o oferi unei femei a inaugurat cultura, dragostea animalică a fost depășită, iar noua dragoste, cea omenească, a fost simbolizată minunat printr-o floare. Desigur este un oarecare romantism în această opinie, dar romantismul este o trăsătură necesar omenească, singura care dă omenirii un panaș spiritual (panaș în sensul lui Edmond Rostand din *Cyrano de Bergerac*). Fără romantism, omul ar fi scăpat foarte greu de ferocitatea

lui originară și într-o mare măsură și de rutina vieții cotidiene, cu marile ei primejdii de aplatizare și filistinism.[414]

Horațiu, cu capacitatea specific romană de a formula lapidar idei simple, dar pline de sens, a spus: „Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci" (acela dobîndește toate aprecierile care știe să îmbine folositorul cu plăcutul), de unde apoi expresia de sine stătătoare: *utile dulci*.[415] În orice caz, este vorba de o trăsătură profund omenească. Omului echilibrat utilul singur i se pare banal sau anost, iar plăcutul lipsit de orice folos, superficial sau futil. Marile valori sînt capabile să fie și utile și plăcute, să dea utilității o amprentă de gratuitate, iar plăcutului o pondere de folositor.

Noi credem însă că fenomenul acesta are un înțeles mai profund. Oamenii compensează adeseori prin plăcut anumite neajunsuri ale utilitarismului. Esteticul adaugă un farmec aparte folositorului și-l face astfel de două ori util, prin efectele practice și prin cele estetice. În același timp esteticul dă un sens uman utilului, micșorează eforturile, adeseori penibile, desfășurate pentru a-l obține și transfigurează, spiritualizînd-o, însăși întrebuințarea lui. Cercetările etnografice, dar și cele ergonomice, arată în chip clar că munca săvîrșită cu unelte frumoase, decorate, elegante, prețioase, este mai plăcută, deci mai ușoară decît contrarul ei. În fond toate acțiunile oamenilor depind de dispoziția lor, oamenii bine dispuși obțin performanțe mult mai mari în tot ceea ce fac, în comparație cu cei rău dispuși. Adevărul acesta a fost descoperit foarte devreme și constituie tot o „universală" omenească. Pretutindeni, din cele mai vechi timpuri pînă azi, oamenii recurg la fel de fel de mijloace menite exclusiv să le asigure o bună dispoziție, de la euforie, încîntare, beție, extaz, pînă la liniștire, uitare, nepăsare. Pretutindeni s-au folosit și se folosesc excitante sau sedative nervoase și psihice, alcooluri, narcotice, tranchilizante etc., menite să activeze pe cei prea pasivi, să potolească pe cei prea excitați, să scoată oamenii dintr-o stare psihică nesatisfăcătoare și să le provoace o stare pozitivă de hipo-sau hiper-excitație, după dorință. Omul este singura ființă care se îmbată, se narcotizează, se droghează, își provoacă artificial vise fabuloase, nu la întîmplare, dintr-un accident, ci organizat, perfect conștient,

adeseori cu mari eforturi, riscuri şi cheltuieli. N-avem nici un motiv să credem că nu este şi aceasta o trăsătură în acelaşi timp negativă şi pozitivă (ca toate trăsăturile) a omenirii. Fenomenul are, în orice caz, atîta timp cît este menţinut în limitele normalului şi nu se recurge la mijloace nocive, şi unele aspecte pozitive, de foarte mare importanţă. S-au constatat pretutindeni anumite sporuri de bună dispoziţie, fără nici un efect vătămător, prin mijloace pur spirituale, de exemplu prin mijlocirea artelor. Mai ales dansul, muzica şi poezia se dovedesc extrem de tonice, „optimizante" sau mai corect „optimistice", dar în diferite grade efectul acesta îl produce tot ceea ce are o valoare estetică.[416]

Se spune că Rabindranath Tagore a leşinat de admiraţie în anii lui de adolescenţă în faţa unei fete foarte frumoase, întîlnită din întîmplare într-un parc public. Desigur trebuie să fie cineva, dacă nu indian şi poet de geniu, în orice caz hipersensibil, ca să i se întîmple aşa ceva, dar esenţial este faptul că este vorba de un om şi deci fenomenul, deşi foarte excesiv, deci foarte rar, se găseşte şi el în posibilităţile omeneşti. În „doze" mai mici, adică „măsurate", el este universal uman. Operele de artă sînt capabile, tot datorită frumuseţii lor, să stîrnească în sufletele oamenilor o încîntare tot atît de mare şi în numeroase cazuri o admiraţie mult mai pură şi mai durabilă.

Am pornit în consideraţiile noastre oarecum foarte de jos, de la artele decorative şi estetica utilitară, în măsură să asigure o bună dispoziţie în inimile şi sufletele oamenilor. Problema este însă mult mai complexă. Nu e adevărat că oamenii nu caută decît plăcerea, buna dispoziţie, veselia. Fiinţa lor este mult mai multilaterală şi multinivelară pentru a fi redusă la hedonism.[417] Sînt împrejurări în care oamenii acceptă sau caută durerea, suferinţa, abnegaţia, iar altele în care au nevoie de entuziasm, eroism, indignare, ură şi revoltă sau de avertismente, zăgazuri, stavile, oprelişti, provocări, sfidări. Viaţa umană este poliformă şi contradictorie, valorile ei nu sînt înşirate ca „mărgelele pe aţă", ci mai devreme ca „berbecii care se bat cap în cap".

Punîndu-se pe sine, prin eul său, amplificat de obicei printr-un colectiv, prin noi, în centrul lumii (egocentrismul

şi etnocentrismul), omul se situează, datorită conştiinţei de sine, pînă şi prin postura sa elementară, într-un univers subiectiv extrem de articulat : lumea întreagă se orînduieşte, în funcţie de această poziţie, în ceea ce avem în faţă şi ceea ce avem la spate, în ceea ce este la stînga şi ceea ce este la dreapta, în ceea ce este în sus, şi ceea ce este în jos. Timpul însuşi se măsoară similar prin ceea ce este contemporan cu noi, ceea ce a fost înainte de noi, ceea ce va veni după noi. Valorile se ierarhizează şi ele după principii de acest gen. Unii dau o importanţă mai mare celor prezente (carpe diem), alţii celor care au fost (tradiţiilor, datinilor), alţii celor ce vor veni (profeţiilor, idealurilor, planurilor, proiectelor). La nivele şi mai mări de dezvoltare, oamenii operează nu numai cu percepţii şi reprezentări, ci şi cu concepţii şi teorii. Unii sînt teişti, alţii atei, unii pesimişti sau optimişti, materialişti sau idealişti, socialişti sau antisocialişti, imperialişti sau antiimperialişti — fiecare om putînd adopta şi combina numeroase doctrine religioase, morale, filosofice, politice, juridice, artistice, în cele mai variate formule, unele perfect armonizate, altele eclectice, inconsistente, contradictorii sau chiar absurde. [418]

În funcţie de toate aceste posibilităţi, oamenii ajung să-şi formeze o adevărată concepţie sau credinţă despre viaţă, despre ceea ce au de făcut cu ei înşişi, cu lumea înconjurătoare, apoi să se conformeze cu o stricteţe mai mult sau mai puţin mare acelei concepţii sau credinţe. În funcţie de aceste situaţii şi de momente variabile ale aceleaşi situaţii, oamenii au nevoie nu numai de o bună dispoziţie în sens obişnuit, ci de stări sufleteşti adecvate împrejurărilor. Un om care pleacă la moarte are nevoie de curaj, un om care participă la o ceremonie funebră are nevoie de o mîngîiere, un om care ia parte la o petrecere are nevoie de veselie, cel care asistă la o ceremonie solemnă are nevoie de gravitate, cel care porneşte la o acţiune dificilă are nevoie de entuziasm ş.a.m.d. Lucrurile se complică şi mai mult dacă ţinem seama de contextele sociale în care oamenii nu au nevoie numai de încurajare, entuziasm sau eroism, dar şi de stări sufleteşti contrare pentru adversarii lor, de descurajare, resemnare, panică şi derută.

Noi susţinem că artele şi mai ales literatura, împreună de regulă cu muzica, dar şi cu dansul, au avut întotdeauna capacitatea de a provoca la oameni diferite stări sufleteşti, unele pozitive, altele negative, nu numai prin acţiunile lor directe, imediate, desigur primordiale, dar şi prin efectele lor mai îndepărtate. Înţelegem în orice caz mai bine sensurile umane ale artei muzicale şi verbale dacă ne amintim că veacuri de-a rîndul oştile au pornit la luptă, deci la moarte, şi au desfăşurat bătăliile fie numai pe muzică (goarne, fanfare etc.), dar mai ales pe cîntece (poezii cîntate) şi că la fel au procedat masele revoluţionare. Am arătat, împreună cu Mihai Ralea, în *Sociologia succesului* (1962) ce rol imens au jucat artele în general, dar mai ales poezia, în glorificarea marilor fapte de arme sau de altă natură (politice, cetăţeneşti, morale, intelectuale). Reproducem numai cîteva rînduri elocvente prin citatul din cuprinsul lor :

„Un poet celebru, Simonide (născut pe la 556 î.e.n.), care a trăit deci în perioada războaielor medice şi care a învins pe Eschil la concursul de poezie, organizat în cinstea morţilor de la Marathon, a scris şi o odă închinată luptei de la Thermopile, din care reproducem fragmentul păstrat, pentru excepţionala lui valoare documentară în problema succesului :

Celor care au pierit la Thermopile, ilustră le e soarta şi glorios destinul. Pentru ei, nu morminte, ci altare ; nu lacrimi, ci imnuri ; nu bocete, ci elogii ; monument pe care nici rugina, nici timpul devastator nu-l vor distruge. Urna cu cenuşa acestor bravi a primit în Grecia strălucirea ei cea mai puternică ; dovadă Leonidas, regele Spartei, a cărui virtute glorioasă luceşte ca o flacără nepieritoare.

Nimeni nu a exprimat vreodată atît de lapidar şi atît de precis ca Simonide mecanismul intim al succesului, datorită căruia o întîmplare individuală gravă, ireparabilă, cum este moartea, pe care oamenii o însoţesc cu lacrimi şi doliu, vrednice de compătimit, este schimbată la faţă cu desăvîrşire atunci cînd se petrece în interesul superior al colectivităţii, fiind transfigurată prin glorie în opusul ei, care duce la altare, la imnuri şi elogii, vrednice de invidiat. Toate epocile

au avut sentimentul măreț că gloria postumă transformă moartea în nemurire, pentru că o anulează social în fața posterității". [419]

Fără cuvinte, un asemenea monument n-ar fi fost cu putință. Pentru că el este un adevărat monument de artă verbală și ne arată cît se poate de clar pînă la ce culmi omenești se poate înălța poezia spre gloria celor morți și edificarea celor vii. Desigur Leonidas nu s-a sacrificat la Thermopile pentru a fi glorificat, dar marile glorii ale trecutului, cîntate de marii poeți ai civilizației elene, în frunte cu Homer, i-au servit de exemplu, de îndemn și poate de certitudine că fapta sa este o faptă superbă pentru un general, pentru orice patriot.

Cititorii mai atenți se vor întreba, socotind că surprind aici o contradicție cu afirmațiile noastre anterioare: „toate acestea nu înseamnă educație prin poezie ?" Vom răspunde: „ba da, dar sîntem foarte departe de genul didactic". Simonide a creat o capodoperă, nu o lecție sau o prelegere, iar capodoperele au un gen al lor propriu de a ne educa, sporindu-ne în primul rînd sensibilitatea, nu cunoștințele, entuziasmîndu-ne, nu instruindu-ne.

Exemplul citat (și altele asemănătoare, de diferite trepte și valori) este interesant și sub alte aspecte. El ne dezvăluie în chip uimitor, ca o iluminație, cîmpul de acțiune al literaturii în general. Acesta se referă, fără îndoială, la lumea din afară, mai ales la oameni, la societate, la evenimentele istorice, dar nu acționează direct asupra lor, nu se integrează sau aliniază nemijlocit pe acest plan. Domeniul de acțiune specific literaturii este al lumii interioare. Ea valorifică estetic în conștiința oamenilor, deci pe plan strict subiectiv, tot ceea ce prezintă vre-un interes pentru ei, de la semnificațiile existențelor și întîmplărilor din lumea exterioară, pînă la cele mai tainice, subtile și imponderabile înțelesuri ale vieții lăuntrice. În ultimă analiză, literatura nu operează decît cu *semnificații,* ea este o activitate *semiotică* prin excelență. [420] La Marathon sau la Thermopile viața s-a desfășurat pe planul ei real, social-istoric, pînă la dovada cea mai teribilă a existenței, pe care o constituie moartea. Dar literatura ca atare nu este în măsură să participe efectiv la astfel de evenimente,

ea nu poate mînui sulițe, nici arcuri și scuturi. Literatura însă poate descrie și prelucra *semnificațiile* acestor realități și evenimente sau le poate crea, în ipoteza că nu le au sau nu sînt cunoscute. Este ceea ce am subliniat la sfîrșitul capitolului precedent : *literatura este o activitate semnificantă, ea dezvăluie, dezvoltă sau creează semnificații umane și ajută astfel oamenii să ducă o viață semnificativă.*

Desigur operația aceasta nu aparține literaturii în exclusivitate, pentru că ea este a întregii culturi, a spiritualității în general, dar pe planul performanțelor „maxime și optime", oarecum al „specializării" sau „profesionalizării", în marea diviziune a muncii sociale, ea revine poeților, scriitorilor literari. De aici și caracterul *proteic* (de maximă plasticitate) nu numai *prometeic* (de maximă creativitate) al literaturii (ca și al celorlalte arte, dar mult mai mult decît al lor), asupra căruia am insistat de atîtea ori.

11.3. Spre deosebire de existențele inconștiente, care nu au și nu-și pun nici un fel de probleme, omul, existență conștientă de sine prin definiție, este problematizat pînă la refuz : nimic nu se întîmplă pe planul existenței umane care să nu poată deveni o problemă, nici chiar propria ei existență („to be or not to be, that is the question"). Problemele cele mai vaste, mai adînci și mai copleșitoare ale unei ființe conștiente și cugetătoare, cum este omul, se referă însă la înțelesuri : omul simte nevoia existențială, adică izvorîtă chiar din modul său conștient de a fi, nu numai de a exista (ca orice vietate), dar și de a înțelege (ceea ce apare ca o trăsătură specific sau exclusiv umană). Cu alți termeni : *omul simte nevoia unei existențe semnificative, el nu poate exista plenar fără nici o semnificație.*

Tendința aceasta este atît de puternică și de fascinantă, încît omul caută să rezolve problema sensurilor cu orice preț, chiar al autoamăgirii, al autoînșelării, prin forme bine cunoscute de alienare, evidențiate cu strălucire încă de clasicii marxismului. Dacă lucrurile au într-adevăr un înțeles, el se zbate din răsputeri ca să-l descopere ; dacă înțelesul este atît de ascuns, încît nu-l poate descifra sau, mult mai grav, nici măcar nu există, omul nu se resemnează, ci îl plăsmuiește. Ceea ce este și mai grăitor pentru modul său de a fi, el nu

se poate resemna pentru că, în ipoteza aceasta, ar fi nevoit să se lapede de sine însuși, să accepte o existență subumană sau neumană. „Trestie cugetătoare", conștientă de sine, omul se sinchisește foarte puțin de „trestie", dar nu-și poate desființa cugetarea fără a se desființa (ca ființă cugetătoare) chiar pe sine. Funcția primordială a cugetării este însă înțelegerea, ceea ce nu înțelegem nu poate constitui un obiect de cugetare, pentru că nu știm nici cel puțin despre ce este vorba. (De aici pretenția oricărui colocutor ajuns la un punct mort al înțelegerii : „fă-mă să înțeleg" sau refuzul categoric al adeziunii : „nu înțeleg, mi-e cu neputință să înțeleg").

În afară de ceea ce fac oamenii în mod conștient și deci cu înțeles, tot ce există și se întîmplă pe lume, pînă și cu oamenii, poate fi uneori lipsit de sens. Știința a renunțat de mult să opereze cu înțelesuri — cu „pentru ce ?" și chiar cu „de ce ?" — exceptînd științele umane, ea operează preponderent cu corelații, covarianțe, legități și probabilități, care toate pun accentul pe „cum", foarte puțin pe „dece ?" și niciodată pe „pentru ce ?".[421] Din punct de vedere omenesc, deci antropomorfic, lumea nu are nici un sens, ea există, dar nu semnifică, planul ei este al non-conștiinței și deci al non-semnificației. Inconștientul însuși nu are înțeles decît pentru ființele care au în același timp o conștiință determinată de el.

În această situație *dramatică*, pentru orice ființă conștientă, pentru nevoile și aspirațiile interioare ale oamenilor, aceștia au fost puși în alternativa, tot atît de *dramatică*, de a alege între acceptarea unei existențe lipsite de sens, a trăi o viață nesemnificativă sau a face efortul disperat de a-și da chiar ei un înțeles, lor înșile și la tot ce există. Întreaga istorie a culturii sau civilizației demonstrează, fără putința nici unei îndoieli, că omenirea a ales, chiar din perioada antropogenezei, deodată cu primele rudimente ale gîndirii și vorbirii, calea aceasta din urmă.[422] Ea își semnifică singură existența, a sa și a tot ce o interesează din univers, a universului în întregime, pînă și lumea de dincolo de lume, imaginată integral de ea, cum arată mulțimile de teologii și metafizici din trecut.[423] Pe treptele cele mai înaintate ale culturii din zilele noastre, oamenii renunță la orice teologie

şi orice metafizică, dar nu şi la *înţelesurile umane*. Ei continuă să-şi semnifice propria lor existenţă, propria lor viaţă, să facă din ele realităţi de cea mai înaltă semnificaţie posibilă. Fireşte, lucrurile sînt aşa cum sînt, dar pentru oameni ele pot avea semnificaţii foarte diferite, nu în funcţie de ele, ci de oameni. Pînă şi moartea unei fiinţe, ca să nu mai vorbim de o organizaţie, stăpînire, imperiu etc. pentru unii poate însemna o pierdere ireparabilă, iar pentru alţii un cîştig inestimabil. Aceeaşi persoană, realitate sau valoare poate fi apreciată de unii şi detestată de alţii, fără a se putea spune întotdeauna de partea cui este adevărul, nici că n-ar avea, cel puţin „în felul lor", toţi dreptate. Cu precizarea că „mecanismul acesta" este aplicabil şi extensibil la tot ce există.

Procesul acesta nu se desfăşoară decît superficial pe planurile exterioare ale existenţei umane, care au un caracter preponderent material şi practic, dar este covîrşitor pe planurile ei interioare care, dimpotrivă, au un caracter mental, spiritual şi teoretic (în sens de concepţie, viziune).

Într-adevăr, o analiză mai atentă a culturii sau civilizaţiei ne descoperă două aspecte polare, deci interdependente şi interactive ale ei, totuşi foarte bine conturate şi diferenţiate, ireductibile unul la altul : unul spre exterior sau exteriorizat, obiectivizat, şi un aspect interior sau interiorizat, subiectivizat. Le numim pe scurt *cultură exterioară* şi *cultură interioară*.

Cultura exterioară este formată din acele opere umane care se înscriu puternic în afară, fie în spaţiul fizic, fie în cel social şi prin acesta, din nou în cel fizic. Domeniul ei este extrem de extins, pentru că omul este o fiinţă extravertă din nevoi existenţiale, el nu se poate retrage complet şi definitiv în propria lui „cochilie" (internă), decît cu preţul existenţei. Tot ce îi asigură existenţa materială şi o bună parte din existenţa spirituală îi vine din afară, fie de la natură, fie de la societate, fie de la amîndouă în acelaşi timp. Ţin de acest domeniu : culesul din natură, vînătoarea, agricultura, păstoritul, meşteşugurile, industriile, transporturile, comunicaţiile etc., adică întreaga tehnică şi economie. Tot de cultura exterioară ţin locuinţele, aşezările, îmbrăcămintea, instituţiile sociale şi culturale, împreună cu toate „anexele"

lor recreative, decorative și artistice : parcuri, terenuri sportive, ștranduri, monumente publice, adică întreaga ecologie socio-culturală, ruralistică și urbanistică.[424]

Într-o formulare generală, de maximă cuprindere, țin de cultura sau civilizația exterioară toate creațiile omenești care au o înfățișare materială, deci ocupă un loc în spațiu și sînt perceptibile prin simțuri, fie că este vorba de o fîntînă, o cale ferată, o clădire sau o bicicletă, o brățară, o statuie. Din cauza materialității și spațialității ei, cultura exterioară se plasează în lumea înconjurătoare, pe care o întregește, o transformă sau, în unele situații, chiar o înlocuiește. Cultura exterioară devine o parte integrantă din peisajul geografic, constituie aspectul uman sau cultural al acestuia.[425]

Lucrurile se întîmplă cu totul altfel cînd este vorba de cultura interioară. Aceasta nu se mai înscrie în spațiu, ci în conștiință, în mintea și inimile oamenilor, în sufletele lor. Rosturile ei specifice nu se mai referă nici la luarea în stăpînire a lumii externe, nici la facerea ei mai confortabilă sau mai frumoasă, ci la lumea lăuntrică, subiectivă, a oamenilor, la dezvoltarea, cultivarea, echiparea, ameliorarea și înfrumusețarea acesteia.

La un pol, cel exterior, oamenii cultivă natura (agricultura, horticultura, viticultura, silvicultura, piscicultura, zootehnia etc.), la celălalt pol, cel interior, oamenii se cultivă chiar pe ei : cultura trupului, a minții, a inimii, a sensibilității, a spiritului uman. Există evident numeroase trepte intermediare, punți sau verigi de legătură, dar la extremități (care și de astă dată se ating) așa se întîmplă lucrurile. Pe de o parte se găsesc eforturile oamenilor de a cultiva lumea din afară, pe de altă parte lumea lor dinlăuntru. Pe de o parte o continuă exteriorizare, obiectivizare, materializare, spațializare, pe de altă parte o continuă interiorizare, mentalizare, subiectivizare, spiritualizare, „imaginarizare", „ficționalizare".[426]

Unde se situează literatura în această vastă polaritate pendulatorie a culturii, la polul exterior sau cel interior ? După cele înfățișate, răspunsul se desprinde de la sine. Literatura ține preponderent de *cultura interioară*. Ea are (cînd are) o realitate obiectivă, spațială, foarte redusă, de nivelul

transmiterii orale, apoi a unor manuscrise sau, tîrziu de tot, al unor tipărituri (revistele, cărțile, bibliotecile literare). Marea ei realitate se găsește în sufletele oamenilor. Acolo se zămislește, fără ajutorul nici unor „materii prime“ și nici unor „unelte“ (mijloacele orale de exprimare sau uneltele de scris și scriiturile nu fac parte din creația propriu zisă), cu excepția numai a limbajului care, în acest proces, fie de creație, fie de recepție, este tot interior. Tot acolo se înregistrează, se trăiește, se interpretează, se păstrează, se valorifică prin răsunetele și efectele ei cele mai caracteristice. Literatura nu sapă în afară, ci înlăuntru, nu cultivă spațiul, ci conștiința. Prin ea oamenii devin mai cultivați, mai ridicați, mai sensibili la valorile umane și, în cele din urmă, mai oameni. Ea nu acționează singură în această direcție, ci împreună cu morala, filosofia, știința, în general cu educația, dar rosturile ei fundamentale țin de domeniul culturii lăuntrice.

De aici se desprinde și criteriul cel mai valabil al axiologiei literare : este o literatură mare și pînă la urmă singura autentică, numai aceea care provoacă în sufletele oamenilor răsunete semnificative pentru propria lor existență, fie că este vorba de existența lor familială, socială, economică, politică, juridică etc., fie pur și simplu — ceea ce se întîmplă foarte des — de existența lor umană (de iubirile, urile, entuziasmele, spaimele, speranțele, deznădejdile, certitudinile, neliniștile lor).

Tipologia antropologică oferită de Fr. Nietzsche, a omului apolinic și a celui dionisiac — la care s-a adăugat omul faustic — este inspirată, cum arată și denumirile, din mitologie și literatură. Ea ne ajută să înțelegem mai profund nu numai personalitățile individuale, dar și pe cele colective. Ruth Benedict, o specialistă de seamă în antropologia culturală, n-a ezitat să califice unele culturi primitive sau arhaice ca apolinice sau dionisiace, în timp ce numeroși eseiști consideră vremurile moderne, atît de tumultoase, frămîntate, avide, aventuroase și dinamice, drept faustice.[427]

Formă a conștiinței sociale și în același timp a celei individuale, literatura reflectă în chip necesar chiar existența socială și individuală a oamenilor, servind acestora ca „oglin-

dă", precum apa din izvor lui Narcis, cel îndrăgostit de propria sa înfăţişare. Spre diferenţă de acesta, omul se priveşte însă nu pentru că se iubeşte, ci pentru a se vedea, a se cunoaşte, a se înţelege mai bine, pentru a se accepta sau respinge ca existenţă conştientă de propria sa existenţă în lume, şi a-şi da, la nevoie, înţelesuri precise, care altfel i se refuză. Desigur, în literatură apar şi eroi negativi, nu numai pozitivi, dar important este faptul că pe unii îi respingem, iar pe ceilalţi îi acceptăm, ceea ce înseamnă că nu ne identificăm decît cu cei din urmă. Dealtfel eroul negativ este o posibilitate tot atît de reală, ca şi eroul pozitiv. Răul şi binele coexistă şi se determină reciproc, dacă dispare unul, dispare şi celălalt.

Din punctul de vedere strict antropologic, funcţia primordială a literaturii este să ne ajute să înţelegem oamenii, inclusiv pe noi înşine şi astfel să ne sensibilizăm şi să ne mobilizăm sufleteşte pentru forme mai comprehensive şi, prin acestea, mai înalte de existenţă umană.

11.4. Am spus mai înainte că, în afară de literatură, funcţia de cultivare a omului, oarecum ca o paralelă sau replică a culturii pămîntului, revine şi altor sectoare ale civilizaţiei, mai ales moralei, filosofiei, ştiinţei şi în general educaţiei. Apar însă şi aici diferenţe care ne ajută şi mai mult la delimitarea locului pe care îl ocupă literatura în cuprinsul civilizaţiei. Deci trebuie să reluăm problema pentru o analiză mai aprofundată.

O primă distincţie, menţionată mereu, încît nu este nevoie să mai stăruim asupra ei, derivă din faptul că literatura este o artă (în sens estetic), pe cînd morala, filosofia, ştiinţa şi educaţia fac parte din alte domenii de activitate socio-culturală. Cum am văzut, literatura le poate oferi mijloace de realizare, dar ea însăşi nu se reduce la atît.

Morala operează pe două planuri bine distincte, deşi interdependente, unul social, altul individual. Morala socială, economică, politică etc. ţine de cultura exterioară, ea caută să reglementeze raporturile dintre oameni, convieţuirea şi cooperarea acestora şi este exprimată mai ales în norme de conduită. Morala individuală sau mai adecvat, personală, este una dintre cele mai interesante apariţii în domeniul culturii,

ea izvorăște direct din adeziunea oamenilor la valori și idealuri, din năzuințele lor de a se depăși, de a se perfecționa și a deveni astfel mai buni decît sînt. Moralizarea omului de către societate se face, cum este firesc, în primul rînd în interesul acesteia, pentru a se obține „oameni buni" — buni pentru funcționarea și dezvoltarea colectivității, în funcție de treptele ei de dezvoltare istorică și necesitățile concrete de viață. Socialul primează asupra umanului. Moralizarea oamenilor din imbold propriu, deci automoralizarea, se face, tot atît de firesc, în avantajul individului uman, pentru perfecționarea lui după anumite aspirații și idealuri, acceptate sau create de el *ad hoc*. De astă dată umanul poate prima socialul. Omul se poate moraliza nu numai ca tovarăș, asociat, cetățean, profesionist etc., ci și ca om, pentru bucuria și mîndria de a fi om. Există deci și o gratuitate a moralei, nu numai a artei. S-ar putea ca o moralitate foarte puternică sau foarte originală să ducă la conflicte grave, chiar fatale — cazul celebru al lui Socrate sau și mai celebru, al lui Isus — cu semenii, cu societatea, deci să se depășească în direcția contrară, nu numai utilitatea, dar și gratuitatea, însă faptul acesta nu modifică lucrurile : oamenii se doresc mai desăvîrșiți și cel puțin unii dintre ei nu ezită să-și asume riscul, oricît ar fi el de mare. Este imposibil să nu recunoaștem măreția oamenilor de acest gen.[428] Fenomenul nu are însă nici o legătură directă cu literatura. Aceasta nu tinde să moralizeze oamenii, nici în sens social, nici în sens personal, ci cel mult îi dispune, îi deschide spre astfel de procese.

Literatura dezbate, analizează numeroase probleme morale, dar acțiunile ei nu se îndreaptă nici spre rezolvarea, nici spre înfăptuirea lor, ci spre înțelegerea, spre fixarea și pătrunderea semnificațiilor moralei. Literatura ca atare, adică prin rosturile ei constitutive, nu este preocupată de moralizarea oamenilor — treaba aceasta revine moralei — ci mai înainte și mai presus de orice, de condiția umană, de sensibilizarea oamenilor față de propriile lor probleme existențiale, printre care, firește, pot apare și de regulă apar și numeroase probleme morale.

Spre diferență de morală, literatura este liberă să aibă o înțelegere mai adîncă, umană, chiar față de imoralitate (homo

sum et nihil humanum...). Ea poate pune accentul pe sinceritate, pe puritatea internă, pe intenţionalitate sau pe circumstanţele ostile şi nedrepte ale vieţii, pentru a trata cu simpatie devianţii morali, infractorii juridici şi chiar criminali de mare anvergură. Ea nu devine odioasă şi deci reprobabilă moral decît în clipa în care susţine neomenia împotriva omeniei, intoleranţa împotriva toleranţei, dogmatismul, împotriva libertăţii de gîndire şi simţire. Dacă o „femeie pierdută" este înfăţişată cu simpatie şi înţelegere ca o victimă a destinului sau un criminal ca o victimă a societăţii, literatura nu-şi depăşeşte artibuţiile ei culturale fireşti. Lucrul acesta nu se întîmplă nici chiar dacă ea deplînge soarta unui om abominabil, zdrobit de propria lui mîrşăvie, dacă accentul nu este pus pe mîrşăvie, ci pe drama umană a căderii, a prăbuşirii în străfundurile sfîşietoare ale unor condiţii neumane. Ce se poate obţine pentru literatură şi pentru spiritualitatea omenească pe căile acestea a arătat-o cu o măiestrie neîntrecută Dostoievski, unul dintre cei mai geniali scriitori din lume.[429]

Filosofia are, ca şi morala, o dublă orientare, una spre lume (cosmologică), alta spre oameni (antropologică), dar prin amîndouă se caută principii de „împăcare" a conştiinţei cu tot ceea ce există, urmărindu-se pînă în cele din urmă descoperirea „marilor adevăruri" ale lumii şi vieţii, adevărurile „prime" şi „ultime" ale omului însuşi.[430] Apropierea de literatură apare deci cît se poate de clar. Totuşi diferenţele sînt enorme. Prima constă în faptul că filosofia operează cu idei generale, concepte de maximă abstracţiune, pe cînd literatura, dimpotrivă, cu senzaţii, impresii, percepţii, reprezentări, fiinţe reale sau închipuite, dar totdeauna concrete, chiar şi atunci cînd le concretizează singură, ca în alegorii, personificări, fabule etc. A doua, dar tot atît de importantă, constă în faptul, amintit şi mai înainte, că filosofia operează cu adevăruri obiective sau cel puţin gîndite, obligate deci să satisfacă unele cerinţe logice, de coerenţă internă ale gîndirii, cu excluderea, tot obligatoie, a celorlalte stări sufleteşti.

Filosofia nu este propriu-zis a omului, ci numai a intelectului său, ea lasă în afara cîmpului ei de acţiune, în momentul creaţiei, fiinţa umană, cu toate aspectele ei neintelectuale,

cum sînt cele fizice, morale, afective, voliționale etc., care sînt date la o parte în efortul de a se lăsa influențată de ele cît mai puțin cu putință. Dimpotrivă, literatura este fără nici o îngrădire, în limitele fixate doar de biologie, opera întregii ființe omenești, fără obligația de a satisface vreo cerință intelectuală precisă, putînd fi nu numai neintelectuală, dar și antiintelectuală, antilogică, antifilosofică, pînă la absurditate (vezi antiromanul, antiteatrul, antiliteratura contemporană).[431] De aici apoi a treia distincție : filosofia este o activitate intelectuală pentru satisfacerea unor nevoi pur intelectuale, pe cînd literatura este o activitate artistică verbală, menită să satisfacă ființa umană în întregimea ei. Din aceeași cauză se conturează a patra distincție : adevărurile filosofice sînt, cel puțin în principiu, adevăruri descoperite, ele sînt stabilite de filosofi după cerințele cunoașterii obiective, pe cînd adevărurile literare sînt totdeauna *adevăruri umane*, ele nu pot fi contestate nici în numele realității, nici în numele logicii sau rațiunii, ci numai al oamenilor. Dacă oamenii nu se recunosc în literatură, nu o simt ca pe a lor, literatura își pierde orice valoare. Un adevăr filosofic își păstrează valoarea și dacă este contestat de toată lumea, presupunînd că toți se găsesc în eroare, pe cînd un adevăr uman nerecunoscut de oameni devine *eo ipso* un neadevăr. Adevărurile umane se măsoară cu gradul lor de *sinceritate*, deci prin conformitatea lor cu oamenii, nu cu lucrurile. Dacă la o temperatură „termometrică", deci obiectiv stabilită și obiectiv controlabilă, foarte ridicată sau foarte scăzută, unui om îi este, contrar așteptărilor, foarte frig sau foarte cald, în „contrapunct", și este sincer în declarațiile sale, are dreptate omul, nu termometrul, mai exact și unul și celălalt : omul pentru un adevăr subiectiv, celălalt pentru unul obiectiv. Problema aceasta este mult mai importantă decît se crede de obicei și fără înțelegerea ei precisă, oamenii sînt inevitabil sacrificați în favoarea lucrurilor.[432]

Ce am spus despre filosofie este cu atît mai valabil pentru știință, care nu operează numai cu adevăruri considerate ca obiective, ci cu adevăruri care trebuie neapărat stabilite, verificate și demonstrate prin mijloace cît se poate de riguroase, cum sînt cele experimentale, matematice, statistice etc.[433] Ni-

meni nu se gîndește să aplice astfel de metode pentru a se convinge dacă adevărurile literare sînt autentice sau nu. Critica literară se bazează pînă azi pe talentul și cultura criticului însuși, de unde și legea firească foarte severă, că nu oricine poate fi un critic literar adevărat. [434]

În sfîrșit, fie că este vorba de adevărurile filosofice sau de cele științifice, deopotrivă de „gîndite", cele literare sînt adevăruri *trăite* și oferite spre *trăire*. Filosofia și știința sînt preponderent *esențialiste*, ele operează numai cu esența lucrurilor sau ființelor, nu și cu existența și trăirile lor. Dimpotrivă, literatura este *existențialistă*, ea operează cu realități de mare concretitudine și infinite nuanțe, cu trăirile, durerile, grijile, bucuriile, speranțele, aspirațiile, disperările, prăbușirile și înălțările oamenilor. [435]

Nu ignorăm că există o filosofie care se consideră ca existențialistă (Heidegger, Sartre etc.), dar nici aceasta nu este atît de „existențialistă" încît să devină literatură. [436] Dovada constă chiar în faptul că unii din marii filosofi existențialiști — cazul tipic al lui Sartre — recurg la literatură ori de cîte ori vor să iasă din problemele esențialiste ale existenței și să abordeze problemele de trăire directă, neesențializată ale ei. [437] Filosofia nu poate fi existențialistă decît programatic, cel mult metodologic, dar în fond ea este incapabilă să urmeze pînă la capăt un astfel de drum, din cauza că este constrînsă, prin însăși natura ei, să se păstreze în limitele demonstrațiilor raționale. [438] Literatura este singura preocupare culturală verbală care nu are astfel de îngrădiri. Ea se poate deci întemeia direct pe trăire și se poate oferi oamenilor tot numai spre trăire. Autorul trăiește mental opera literară, o exprimă în cuvinte, iar ascultătorul sau cititorul o trăiește tot mental și „se hrănește sufletește" cu ea. Filosofia și știința ne îmbogățesc, fără îndoială mintea, pe cînd literatura ne îmbogățește întreaga noastră ființă spirituală.

În sfîrșit, ultima activitate umană care se apropie în unele privințe de literatură și asupra căreia este necesar să revenim, este educația, totuși o confuzie între ele, cum am mai amintit, nu este posibilă. Într-un sens larg, tot ceea ce este experimentat de oameni prin contacte sau participări de orice fel, se poate considera ca educație, pentru că îmbogățește

experiența de viață, asigură noi învățăminte. În sens restrîns, procesele instructiv-educative sînt relații între persoane, unele care formează (învățătorii), iar altele care se formează pe această cale (învățăceii). Primii transmit cunoștințe sau ajută pe ceilalți să-și formeze deprinderi, priceperi, capacități profesionale sau de viață. Instituționalizarea acestor procese a dus la organizarea școlilor de toate gradele, de la cele pentru copii pînă la cele pentru adulți, de la învățămîntul preșcolar și elementar pînă la cel universitar, postuniversitar și de perfecționare profesională.[439] În acest cadru, cum am spus, literatura poate fi utilizată ca un mijloc instructiv-educativ, ea poate fi predată, analizată și învățată, iar cei care se folosesc de ea pot dobîndi o educație literară mai mult sau mai puțin dezvoltată. Literatura propriu-zisă, neîncadrată în învățămînt, nu-și propune însă în chip intenționat scopuri educative, ea are astfel de rezultate, atunci cînd le are, prin alte mijloace decît cele didactice, pur și simplu prin efectele contactului îndelungat cu ea, prin care se cultivă sensibilitatea omenirii, se afinează trăirile interioare, mentale, spirituale. În procesele instructiv-educative un educator caută să educe, prin mijloace literare sau de altă natură, de exemplu gustul literar la elevii săi, pe cînd în contactul direct cu literatura cititorul nu urmărește să se educe, ci să se bucure de lectură și numai pe această cale, a trăirii operei de artă, el se alege cu un plus de experiență spirituală și se desăvîrșește lăuntric. Diferența dintre educația literară făcută prin mijloace didactice și cea obținută în chip neforțat, prin contactul personal, nemijlocit, cu literatura, este ca între constrîngere și spontaneitate, autoritate și libertate, modelare din afară și creștere dinlăuntru. Prin procesele intructiv-educative oamenii sînt modelați de alții după anumite idealuri educative de ordin social, pe cînd prin literatură oamenii se modelează singuri, după propria lor capacitate de trăire, înțelegere și dezvoltare.

11.5. În toate considerațiile de pînă acum am izolat din nevoi metodologice cei doi termeni fundamentali ai problemei care ne preocupă, *literatura*, desprinsă pe cît posibil de civilizația din care face parte, deși am privit-o mereu în raport cu ea, și *omul*, tratat ca ființă de sine stătătoare, ca o „specie“ aparte, desprins, la rîndul lui, de contextele sociale

din care face parte, chiar dacă nu le-am putut pierde complet din vedere. În realitate, lucrurile nu se întîmplă în felul acesta : literatura este totdeauna integrată într-o civilizaţie, am spune „dizolvată“ în ea, iar omul este totdeauna integrat într-o societate, identificîndu-se adesea cu ea. În plus, orice civilizaţie aparţine totdeauna unei societăţi şi implicit oamenilor cuprinşi în sînul ei. Cu alte cuvinte, în realitate găsim oameni organizaţi în comunităţi de viaţă (societăţi) care deţin şi desfăşoară o civilizaţie, implicit o literatură. De aici numeroase interferenţe şi combinări posibile, care depăşesc cadrul lucrării de faţă, dar nici completa lor ignorare nu este cu putinţă. Le menţionăm deci cu maximă simplificare şi scurtime posibilă. Amintim cititorilor că ele au fost tratate pe larg, cu toată documentarea necesară, în altă lucrare a noastră, de sociologie a literaturii, disciplină în care îşi găsesc de fapt locul lor epistemologic, stabilit cel puţin în mod convenţional.[440]

Ce înseamnă faptul că în realitate literatura nu există decît „integrată“ sau „dizolvată“ în civilizaţie ? Răspunsul e că literatura reală, din viaţa efectivă a oamenilor, nu ascultă niciodată exclusiv de legea ei proprie, ci este supusă şi unei logici mai cuprinzătoare, care aparţine pe de o parte civilizaţiei ca totalitate, pe de altă parte societăţii căreia îi aparţine. Evident, de astă dată nu mai este vorba despre ce este literatura în esenţa ei, cît despre ceea ce fac oamenii cu ea o dată ce au creat-o sau se găsesc în posesiunea ei.

Primul lucru care ne atrage atenţia într-o astfel de perspectivă se referă la funcţiile extraliterare, anartistice ale literaturii. Avînd calităţi certe de comunicare a valorilor cu mijloace specifice de mare eficacitate, integrată într-o civilizaţie şi o societate, literatura este folosită în cele mai variate chipuri de celelalte sectoare culturale şi sociale coexistente, în cadrul lor propriu de activitate, după finalităţile lor particulare. Astfel găsim chiar de la începuturi o literatură folosită sau chiar creată de magie şi religie, apoi, pe măsură ce s-au constituit şi consolidat alte activităţi şi instituţii socio-culturale, o literatură juridică (vechile legiuiri erau versificate), didactică (vechea înţelepciune sau vechile învăţături erau tot versificate), socială (literatura de ceremonial), ostăşească

(extrem de dezvoltată și diversificată : de îndemn la luptă, de stîrnire a dragostei de patrie, a urii împotriva dușmanului, de încurajare și însuflețire, de cîntare și glorificare a eroilor etc.), dar mai ales politică (și ea extrem de bogată și variată : literatură nobiliară, de curte, regală, republicană, imperială, de luptă de clasă etc.). În aceste condiții, cînd se vorbește de autonomia artei sau autonomia literaturii nu trebuie să se piardă din vedere nici aspectul celălalt, tot atît de real și inevitabil, de eteronomie, de punere a literaturii în serviciul altor activități.

Interferențele acestea au o foarte mare variație istorică și ca atare interesează în primul rînd istoria culturii, eventual istoria literaturii, iar la nivele mai mari de abstractizare, sociologia culturii și sociologia literaturii. Pentru antropologia literară semnificativ este faptul că oamenii au posibilitatea să-și combine în chip și formă oricare din activitățile lor socio-culturale atunci cînd pot avea un avantaj de viață sau de orice fel de pe urma acestui procedeu. Pentru literatură, ca și pentru celelalte sectoare, fenomenul interferenței sau al întrepătrunderii poate avea în egală măsură avantaje (un sprijin mai mare din partea colectivității, o afirmare socială mai puternică a poeților, un prestigiu socio-cultural mai pronunțat etc.), dar și dezavantaje (o îndepărtare a literaturii de rosturile ei specifice).

Ce anume se întîmplă în chip concret depinde însă de fiecare civilizație și epocă istorică în parte, încît depășește complet cîmpul nostru de investigație, ca și posibilitățile concrete de expunere. Este de reținut un singur adevăr, că omul poate rămîne cu mai multă ușurință „purist", „principial", „consecvent", „intransigent" etc. pe plan teoretic, în viața lui practică există riscul să devină „eclectic", „concesiv", „oscilant" și chiar „oportunist". Poate că aceasta este diferența cea mai izbitoare dintre teorie și practică în perspectiva specială a antropologiei, de unde reiese pe de altă parte că gîndirea omenească, în general logică, își are exigențele ei, pe cînd practica, adică în ultimă analiză, viața așa cum este ea, are cerințe nu numai complexe, dar mai variabile și totdeauna contradictorii, pînă la unele antinomii ireductibile. Legea fundamentală a vieții reale, sub toate formele ei, este adap-

tarea, pasivă sau activă, dar totdeauna *adaptarea.* În aceste condiţii ineluctabile literatura reală se adaptează şi ea la nevoile vieţii sociale în care se desfăşoară şi care o desfăşoară.

Faptul că orice literatură aparţine unei societăţi şi se integrează structural în civilizaţia acesteia, are şi alte consecinţe pentru destinul ei : ea apare de la început ca un mijloc de comunicare între oameni, creatorul operei literare este, în terminologia împrumutată din informatică, în acelaşi timp un emiţător, iar ascultătorul sau cititorul, un receptor al ei. De aici izvorăşte una din legile fundamentale, de ordin structural, ale literaturii : *ea nu poate transmite numai semne şi nici numai forme lipsite de sens,* ea trebuie să cuprindă neapărat — ca o condiţie sine qua non — *un mesaj* şi evident nu orice mesaj, ci unul care să însemne într-adevăr *ceva important.*

Curentul formalist în teoria literaturii are, fără îndoială, dreptate să definească esenţa poeziei prin forma ei, pentru că fără o formă artistică, un mesaj, oricît ar fi el de important, nu devine poezie (literatură), [441] dar lucrul acesta nu înseamnă că forma în sine este suficientă. Mesajul, adică ceea ce se numeşte tot atît de frecvent conţinutul sau fondul, este deopotrivă de necesar. O literatură adevărată, mai ales „marea literatură", este totdeauna o îmbinare armonioasă între „fond şi formă", un conţinut uman exprimat în forme artistice. Ne întrebăm chiar dacă este cu putinţă o formă artistică de mare valoare pentru un conţinut lipsit de semnificaţie, de adîncime, amploare, înălţime. Răspunsul nostru este categoric : aşa ceva nu este cu putinţă.

Şi, atunci, este necesar să mergem şi mai departe. Există într-adevăr o formă artistică sau literară fără un conţinut artistic sau literar, ori invers, există un conţinut artistic sau literar, lipsit de orice formă artistică sau literară ? Problema cere o dezbatere mult mai largă decît cea pe care o putem face în cadrul lucrării de faţă, dar un lucru ni se pare sigur : poezia nu se structurează numai în momentul în care este creată, ea conţine în prealabil, prin mesajul sau conţinutul ei, o anumită „poeticitate" sau „literaritate". Cu alte cuvinte, literatura nu exprimă artistic orice, în sensul că îi dă o „îmbrăcăminte" estetică, ceva în genul artelor decorative, ci numai ceea ce prezintă, chiar prin natura conţinutului, o anu-

mită „poezie" sau „poeticitate". Sau și mai pregnant: nu există poezie în formă decît pentru că există în prealabil o poezie în fond, care-și caută, prin însăși natura ei, o expresie adecvată, deci poetică. Poziția justă nu este deci formalismul, ci substanțialismul.

Ne este imposibil să credem că este o simplă întîmplare frecvența uluitoare în poezia tuturor popoarelor, din toate timpurile, fie ea dramatică, lirică sau epică, a temelor de dragoste, de eroism, de înfruntare a destinului, de răzvrătire existențială etc., în orice caz a temelor care se referă la oameni și la problemele lor de viață cele mai tulburătoare.[442] Marile subiecte ale poeziei, ale literaturii în general, se referă totdeauna la preocupările cele mai profunde sau cele mai înalte — de temelie și de vîrf — ale omenirii, care au în ele înseși, înainte de a fi prelucrate de poeți, un grad mare de poezie, de dramatism și semnificație umană. Într-un fel (dar numai într-un fel) literatura nu face decît să „capteze" aceste realități, să le prelucreze, să le amplifice, să le limpezească și să le dea forma artistică ce le convine.[443]

Vechea distincție dintre tragedie și comedie, care constă în a trata, una subiecte și personaje „nobile", în forme tot „nobile" (nu numai în înțeles social, de clasă, ci și moral, de înaltă calitate umană), iar cealaltă subiecte și personaje „vulgare", în forme tot atît de „vulgare", oricît ar fi altfel de artistice[444], indică, fără nici o posibilitate de îndoială, unitatea existențială și, pe aceste baze, artistică, între „fond și formă", „conținut și expresia lui estetică". Un om pus în fața marilor probleme ale vieții poate fi dur, aspru, sălbatic, violent, nestăpînit dar nu poate fi vulgar, meschin, ridicol, el stîrnește compasiune, admirație, entuziasm, eventual ură sau groază, nu rîsete, batjocuri sau amuzamente ușoare. Prin însăși esența lor, tragedia înfățișează ce este mai nobil în om, marile drame ale existenței omenești, iar comedia ce este mai vulgar, micile drame, farse și bufonerii, falsurile și simulacrele aceleiași existențe. Între Oedip, Electra, Ifigenia, pe de o parte, și Harpagon, Figaro, coana Joițica („damă bună") pe de altă parte, diferențele nu sînt de artă, pentru că aceasta poate fi egal de mare, ci de conținut, cu consecințe însă literare inevitabile. Tragedia ne dezvăluie o poezie gravă,

copleşitoare, grandioasă, a existenţei umane, uneori pînă la sublim, pe cînd comedia şi sora ei cea bună, farsa, nu operează decît cu aspectele ei ridicole şi deci adesea extrem de prozaice.

Din acest punct de vedere, care nu este cel estetic, ci cel antropologic, tragedia este o formă superioară de manifestare a spiritului uman, în raport chiar şi cu cea mai bună comedie. Încă o dată, nu ne referim la „artisticitatea" sau „literaritatea" lor strict formală („formalistă"), ci la semnificaţiile şi efectele lor umane. Nu ignorăm rolul excepţional al rîsului şi umorului în viaţa oamenilor, care constituie o forţă adaptivă extrem de puternică, dar aceasta este altă problemă.[445] Rosturile primordiale ale literaturii şi ale artei în general nu sînt să stîrnească lacrimi, nici rîsete, nici chiar cînd acestea sînt inevitabile şi binefăcătoare, ci să semnifice oamenilor, prin cele mai variate mijloace şi cu cele mai variate efecte, propriile lor *semnificaţii umane*.

Ca semnificant, literatura trebuie să opereze cu o formă, dar semnificantul care nu semnifică nimic îşi pierde sau nu dobîndeşte această calitate. Semnificatele ei nu vin însă din formă, ci din conţinut. I se poate spune omului, prin cele mai excepţionale forme literare, banalităţi cumplite, platitudini ucigătoare, — literatura aceasta nu face, pînă în cele din urmă, decît să-l înjosească, presupunînd că nu-l plictiseşte şi nu-l oboseşte. În orice caz, omul nu are nevoie de o astfel de literatură. Fireşte, nu e cazul comediilor, ele pot avea un rol foarte important în viaţa socială şi chiar spirituală, nu prin promovarea, ci prin combaterea şi ridiculizarea viciilor şi slăbiciunilor omeneşti. Ele sînt adesea o armă ideologică, de luptă socială, ca şi tragediile, de aceea nimeni nu se poate gîndi să le alunge din domeniul teatrului sau al literaturii. Ceea ce dorim să evidenţiem sînt numai unele diferenţe care purced din a înfăţişa artistic marile probleme ale vieţii şi ale societăţii, în comparaţie cu cele mărunte, superficiale, adeseori meschine. Nu trebuie să pierdem din vedere nici faptul, poate prea puţin studiat, al prezenţei unei doze mari de tragism chiar în sînul comediei, uneori pînă şi al unora dintre farse.

Ce este mai tragic decît o viață ridicolă, banală, irosită fără rost în activități și preocupări lipsite de orice semnificație umană mai înaltă ? Din păcate, viața nu scutește pe nimeni de un amestec neîncetat între tragic și comic, încît cele două specii literare nu pot fi niciodată separate în forme pure.

Poate că acesta este motivul pentru care, pe plan istoric, n-au izbutit să se mențină în forme ideale nici tragedia, nici comedia, decît excepțional, fiind înlocuite cu drama, care le cuprinde pe amîndouă și este totdeauna mai apropiată de viață, de realitate.[446] Omul real nu este nici o ființă pur tragică, nici una pur comică, ci un amestec din amîndouă în diferite proporții, nu totdeauna ușor de sesizat.

Ceea ce interesează în chip deosebit în tematica antropologico-literară, este insuficiența criteriilor strict estetice („formaliste") și eventuala ierarhizare a genurilor și speciilor literare după criterii preponderent umane.

În perspectivă antropologică, nici o operă de artă sau, în cazul nostru, de literatură, nu poate fi valoroasă numai pentru că este izbutită *estetic*. Cum am amintit, frumosul nu este numai formal, el se extinde și asupra conținutului, în sensul foarte precis că un conținut poate fi tot atît de bine frumos ca și forma. Există mari meșteri ai cuvîntului, cum există mari meșteri ai pietrei, care pot face din aceste „materiale", din punct de vedere formal, orice, dar dacă n-au nimic a spune (vorba lui Eminescu, „E ușor a face versuri dacă n-ai nimic a spune"), ei nu obțin decît un fel de „arte decorative" (există și o artă decorativă verbală), deci produse artizanale, meșteșugărești, — după cum există, firește, mari făuritori de sensuri, deținători de „conținuturi" care nu sînt capabili să le exprime decît în forme mediocre.

Arta și mai ales literatura — cel puțin la nivelele lor majore — au nevoie de amîndouă. O performanță literară strict formală apare în literatură ca un simplu joc de cuvinte, ca o podoabă sau o decorație în artele plastice, un fel de „floare la ureche". Ca să devină o literatură în toată puterea cuvîntului, ea trebuie să se realizeze concomitent și pe planul conținutului, să însemne nu numai *estetic*, dar și *uman*, o performanță.

E momentul să ne întrebăm dacă există cu adevărat alte valori decît cele *umane*. Desigur, umanul sau omenescul se realizează axiologic în cele mai variate direcţii, de unde mulţimea de valori ca cele economice, sociale, etice, juridice, politice, artistice, filosofice, ştiinţifice etc., dar prin aceasta ele nu se dezumanizează, iar dacă totuşi se dezumanizează, în înţelesul că se golesc de conţinutul lor uman, eventual se întorc împotriva oamenilor, consecinţa este de neînlăturat: ele îşi pierd calitatea de *valori.* [447] A dezumaniza o valoare înseamnă a o devaloriza chiar pe ea, pentru că nimic nu poate deveni valoare, decît prin conţinutul ei uman.

În cazul care ne preocupă, o valoare literară pur formală (estetică în sens restrîns) nu are decît o importanţă minoră, de unde şi mizeria oricărui *estetism,* în timp ce o încărcătură mare a literaturii cu valori umane, care sînt totdeauna şi de conţinut, sporeşte în proporţie nu numai valoarea ei umană, dar şi valoarea ei literară, care, în ultimă instanţă, cum am spus, este şi rămîne tot o *valoare umană.*

Dacă se acceptă un asemenea criteriu, atunci s-ar putea ca genurile şi speciile literare să nu se deosebească numai morfologic, ci şi axiologic. Am amintit ce se poate susţine despre tragedie şi comedie, cu atît mai mult despre „speciile" care se vor „uşoare" de la început, cum sînt farsele, vodevilurile, operetele, romanţele, cîntecele de pahar etc. O epopee sau un basm pot fi reuşite sau nereuşite, dar la reuşită egală, epopeea este totdeauna superioară unui basm, pentru că ea vrea mai mult, poate mai mult şi oferă mai mult. Probabil că s-ar putea alcătui astfel o adevărată „tablă ierarhică a valorilor literare", dacă nu a genurilor, sigur a speciilor, dar problema depăşeşte cu mult cadrul lucrării de faţă.

Esenţial pentru problematica noastră este faptul că nu numai omul se defineşte prin civilizaţie, deci inclusiv prin literatură, ci şi civilizaţia se defineşte prin intermediul omului, a celui individual (ca personalitate), cît şi a celui social (ca societate). Triunghiul clasic al antropologiei culturale, format din *cultură, societate, personalitate* [448] este inseparabil; fiecare „latură" a lui se defineşte în chip necesar nu numai prin sine, dar şi prin celelalte două sau, şi mai categoric:

fiecare din laturi se definește integral numai prin triunghiul din care face parte integrantă. [449]

Literatura nu scapă nici ea de sub exigența aceasta, care, după noi, nu este numai metodologică sau numai epistemologică, ci în primul rînd *ontologică*. Este ceea ce am dori să mai arătăm în capitolul de față.

11.6. Literatura se definește o dată prin ea însăși, ca artă verbală, dar și prin întregul din care face parte, prin civilizație, prin societatea căreia îi aparține, împreună cu civilizația, în fine prin personalitățile individuale, de fapt singurele „reale" („în carne și oase"), implicate în actele de creație, transmitere, apreciere, recepție („consum") și asimilare.

În cadrul civilizației, literatura are mai ales un rol de „semnificare", ea interpretează prin oameni și pentru oameni tot ceea ce prezintă un interes uman în cele mai variate domenii de existență, iar atunci cînd realitățile sau întîmplările respective nu pot fi descifrate sau sînt lipsite de înțeles, ea le creează și le acordă semnificații valoroase pentru oameni și astfel îi ajută să se situeze mai „confortabil" din punct de vedere sufletesc (intelectual, emoțional, afectiv, volițional) în lume și viață. Așa cum activitățile materiale, cum sînt tehnica și economia, ajutate mai ales de științele naturii, de cele matematice și cele tehnice, asigură oamenilor o „planetă" nu numai habitabilă, dar și confortabilă (la propriu, nu la figurat), activitățile juridice, politice și morale (asistate de științele respective) asigură acelorași oameni o existență socială suportabilă sau avantajoasă, — literatura, împreună cu celelalte arte, cu filosofia și științele teoretice, tind să le asigure un „confort spiritual", mai multă înțelegere, mai multă frumusețe, mai multă semnificație, mai multă „bogăție" (tot spirituală).

Din acest punct de vedere, diferențele dintre artă, filosofie și științele teoretice sînt numai de „mijloace", totuși artele pun accentul mai mult pe frumusețe, iar filosofia și știința pe adevăr.

În calitatea ei de artă verbală, deci capabilă să trateze pînă în cele mai mici amănunte și nuanțe orice fel de problemă, literatura are o situație oarecum privilegiată. Ea nu

pune accentul numai pe frumusețe, ci și pe adevăr, dar atît frumusețile cît și adevărurile ei sînt preponderent *umane*, ea înfățișează, valorifică, promovează și creează în primul rînd frumuseți și adevăruri valabile nu în sine, nici pentru alte realități, ci pentru *oameni*. De aici valoarea ei antropologică excepțională.

Literatura, împreună cu întreaga civilizație din care face parte, aparține, însă unei comunități umane (literatura română, franceză, engleză, chineză, japoneză etc.) și se poate extinde de la această „sursă" spre alte comunități (prin care se ajunge la așa zisa literatură universală, care nu e deocamdată decît o colecție de opere literare naționale de mare răspîndire și influență internațională). Soarta literaturii este legată deci, de cele mai multe ori, de societatea sau societățile care o creează sau o împrumută și, în orice caz, o cultivă. Cele două realități sînt strîns corelate, totuși relativ independente. Literatura este mai durabilă, ea trece nu numai de la o generație la alta, dar și de la o orînduire socială la cele următoare și astfel se acumulează într-un mare „rezervor" sau „tezaur" cultural, care servește independent de procesele sociale, mult mai repezi, adeseori modificate revoluționar. Deși în continuă primenire, datorită mai ales factorilor demografici (natalitate, nupțialitate, mortalitate), dar și a numeroși factori socio-culturali (noi opere literare, noi situații sociale, noi trepte de dezvoltare, noi influențe internaționale), societatea nu este un factor incapabil să-și pună pecetea pe civilizație sau numai pe literatură, dimpotrivă, ea este agentul cel mai activ, ea operează selecțiile, consacrările, eliminările, determină întrebuințările și, pînă în cele din urmă, acordă semnificațiile și destinele tuturor operelor de civilizație.

Cu alte cuvinte, în concepție materialist-istorică, legile obiective de dezvoltare a societății determină *eo ipso* și mișcările principale de la nivelele civilizației, implicit ale literaturii. Ultima este chiar mai sensibilă la aceste influențe, mai ales din cauza caracterului ei verbal, interpretativ și semnificant. Poeții utilizează limba unei societăți, interpretează realitatea de pe pozițiile sociale pe care le ocupă și creează înțelesuri de interes și de valoare pentru comunitatea din

care fac parte sau, cel puțin, pentru publicul căruia se adresează.[450]

Dar oricum s-ar desfășura lucrurile, literatura — mai ales „marea literatură" — nu-și pierde niciodată, decît spre paguba ei calitativă, legăturile ei structurale cu *ființa umană*. Literatura poate fi și de regulă este o expresie a societății, a anumitor clase sociale, a unui anumit moment istoric, fiind în același timp determinată economic și politic, dar totdeauna cînd este vorba de o operă literară „mare", de o capodoperă, ea este o *expresie a umanității* și este determinată, în ultimă analiză, *antropologic*. Rosturile ei primordiale constau în a permite oamenilor să vorbească și să exprime artistic modul în care își concep și își valorifică spiritual propria lor existență. Literatura poate fi un instrument ideologic al luptei de clasă, dar numai prin derivație. Ea este mai veche decît scindarea societății în clase sociale antagoniste și va dăinui cu siguranță, fără un termen previzibil, cu mult după dispariția claselor sociale. Rosturile fundamentale, deci universale, permanente, perene, ale literaturii țin de *natura umană*, de „specia" aceasta vorbitoare, cugetătoare, simțitoare, interpretantă și semnificantă, de „specia" aceasta caracterizată printr-o mare civilizație materială, exterioară și obiectivată, dar în același timp printr-o mare cultură spirituală, interioară și subiectivată, prin ceea ce se numește, cu un termen cît se poate de exact, *spiritualitate*.

Literatura s-a născut, face parte, se desfășoară exclusiv pe linia spiritualității (a noologiei), ea este chiar o componentă indispensabilă a acesteia și va dăinui atîta timp cît vor exista oameni, cu cele două versante ale lor, unul material, extravert, îndreptat spre lumea din afară, altul spiritual, introvert, îndreptat spre lumea dinlăuntru.

La întrebarea : care este locul literaturii în civilizație ? — nu putem răspunde decît prin afirmația că ea este una din creațiile cele mai caracteristice ale umanității, născută din nevoia acesteia de a se exprima și situa conștient în lumea spiritualității, în lumea semnificațiilor. De unde teza noastră, care sperăm să nu mai pară nimănui paradoxală, că *literatură nu este literatură pentru că este frumoasă, ci dimpotrivă, este frumoasă pentru că este literatură*. Izvoarele ultime ale

frumuseţii ei constau în nevoia constitutivă *pentru...* şi năzuinţa irezistibilă a oamenilor *către... o existenţă semnificativă.*

După zeci de milenii de dezvoltare culturală a omenirii, putem spune, fără nici un risc, că pentru *homo sapiens,* adică pentru genul nostru de om, din care facem noi înşine parte, o existenţă semnificativă nu se poate reduce la „neurofiziologie" sau „biologie", ea cuprinde, dimpotrivă, o imensă *spiritualitate* (deci *noologie*) în care predominante sînt valorile cardinale ale umanităţii : *adevărul, binele, dreptatea, frumosul.*

Literatura nu a servit, la începuturile ei, decît „sacralitatea" şi numai în cuprinsul acesteia — tulbure şi ezitant — marile valori ale omenirii, dar apoi, desacralizîndu-se, le-a cuprins cu fermitate şi claritate, *numai pe acestea.* Azi ea luptă, cu mijloacele ei specifice, de artă verbală, pentru triumful a tot ce este valoare umană autentică. Scrierile literare care se opun acestor tendinţe universal-umane sînt şi rămîn maculatură.

NOTE

403 „Istoriile" epocilor mai îndepărtate nu pot distinge totdeauna operele literare de cele magico-religioase, filosofice etc., uneori de scrieri în general, încît le tratează nediferenţiat, pînă şi în cadrul cercetărilor care se vor de istoria literaturii. Vezi de ex. G. Maspero, *Les contes populaires de l'ancienne Egypte,* ed. 4, Alcan, f.a. ; Ad. Erman, *Die Literatur der Aegypter,* Leipzig, Reinhardt, 1923 ; O. Weber, *Die Literatur der Babylonier und Assyrier,* Leipzig, Reinhardt, 1907 ; H. de Glasenapp, *Les littératures de l'Inde des origines à l'époque contemporaine,* trad. R. Sailley, Paris, Payot, 1963. Cf. şi Georges Dumézil, *Mythe et épopée,* 3 vol., Paris, N.R.F., 1968—1973. Vezi pentru perspectiva inversă, *Filosofia indiană în texte,* red. Sergiu Al.-George, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1971 ; *Gîndirea egipteană antică în texte,* red. Constantin Daniel, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1974 ; *Gîndirea asiro-babiloniană în texte,* red. Athanase Negoiţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1975.

404 Faimoasele „cărţi ale morţilor" din Egiptul antic, deşi incluse uneori în literatură, sînt de fapt opere magico-religioase, cel mult cu unele aspecte literare (atunci cînd le au). Cf. şi Adolf Erman, *Life in Ancient Egypt,* trad. H. M. Tirard, London, Macmillan, 1894 şi *La religion des Egyptiens* (cit. supra). Vezi şi Pierre Montet, *Egiptul pe vremea dinastiei Ramses,* trad. Ileana Zara, Bucureşti, Editura Eminescu, 1973, ca şi Georges Posener et al., *Enciclopedia civilizaţiei şi artei egiptene,*

trad. Radu Florescu şi Gloria Ceacalopol, Bucureşti, Editura Meridiane, 1974.

[405] Cf. M. E. Matie, *Miturile Egiptului antic*, trad. din l. rusă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1958 ; N. A. Kun, *Legendele şi miturile Greciei antice*, trad. din l. rusă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1958.

[406] Cf. şi *L'art dans la société d'aujourd'hui* (Rencontres internationales de Genève), Neuchatel, Les Éditions de la Baconnière, 1968.

[407] Cf. şi Fr. Grégoire, *Les grandes doctrines morales*, ed. 5, Paris, P.U.F., 1967.

[408] Problema răului capătă astfel proporţii teologice şi metafizice. Cf. E. Borne, *Le problème du mal* (cit. supra), precum şi alte lucrări recomandate de el (Sertillanges, Jankélévitch, Nabert etc.).

[409] Cf. K. H. Günther, Fr. Hofmann et al., *Geschichte der Erziehung*, ed. 8, Berlin, Volkseigener Verlag, 1967.

[410] Vezi lucrările noastre *Sociologia literaturii* şi *Sociologie şi etică* (cit. la notele anterioare).

[411] Cf. şi R. Wellek şi A. Warren, *Teoria literaturii*, trad. Rodica Tiniş, Bucureşti, E.L.U., 1967 ; Adrian Marino, *Introducere în critica literară*, Bucureşti, E.P.L., 1968 ; T. Todorov, *Littérature et signification*, Paris, Larousse, 1967.

[412] Nu este o simplă întîmplare, nici o inadvertenţă, că se vorbeşte tot mai mult de „artă şi literatură" ; deşi literatura este tot o artă, ea se distinge însă într-o măsură atît de mare de celelalte arte, încît este foarte greu să fie tratată numai ca una dintre ele. Cf. pentru aspectele istorice ale problemei şi A. Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* (cit. supra).

[413] T. Herseni, *Sociologia literaturii* (cit. supra). Cf. şi G. Mounin, *Poésie et société*, ed. 2, Paris, P.U.F., 1968 ; M. Zéraffa, *Roman et société*, Paris, P.U.F., 1971 ; Leo Löwenthal, *Literatur und Gesellschaft : Das Buch in der Massenkultur*, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1964.

[414] De aceea trebuie să considerăm ca justă distincţia dintre „romantismul etern şi romantismul istoric" pe care o fac unii cercetători. Vezi de ex. Henri Peyre, *Qu'est-ce que le romantisme ?*, Paris, P.U.F., 1971.

[415] Cf. Barbu Marian, *Dicţionar de citate şi locuţiuni străine*, ediţie revăzută şi completată de Eugen şi Paul B. Marian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1973, p. 142.

[416] Cf. în afară de numeroasele lucrări despre estetica industrială, comercială, cotidiană etc., R. Francès, *Psychologie de l'esthétique*, Paris, P.U.F., 1968 ; H. Delacroix, *Psychologie de l'art* Paris, Alcan, 1927 ; A. Moles, *Théorie de l'information et perception esthétique*, Paris, Flammarion, 1958.

[417] Vezi Hans Thomae, Hrsg., *Die Motivation menschlichen Handelns*, ed. 3, Köln-Berlin, Kiepenheuer und Witsch, 1966, cu numeroase texte şi indicaţii bibliografice.

[418] Cf. şi Otto Klineberg, *Social Psychology*, ed. 2, New York, Holt, 1955 ; J. S. Plant, *Personality and the Cultural Pattern*, New York, Octagon Books, 1966.

[419] M. Ralea şi T. Herseni, *Sociologia succesului*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1962, p. 65—66, textul lui Simonide apud A. şi M. Croiset, *Manuel d'histoire de la littérature grecque*, ed. 10, Paris, Boccard, 1900, p. 196.

[420] Nu ne referim numai la aspectele semiotice ale literaturii, ci la literatură ca realitate şi activitate semiotică în întregime. Cf. şi Semiotics of Art, Literature, Painting, Film, în J. Kristeva et al., *Essays in Semiotics* (cit. supra), Partea V., cu numeroase indicaţii bibliografice. Vezi şi Pierre Guiraud, *Langue et littérature*, Paris, N.R.F., 1961.

[421] Cf. lucrarea clasică a lui Karl Pearson, *The Grammar of Science*, ed. 3, London, Macmillan, 1911, dar şi o dezbatere critică a ei în J. B. Conant, *Science and Common Sense*, New York, Free Press, 1951. Vezi şi Paul F. Lazarsfeld and Morris Rosenberg, eds., *The Language of Social Research*, ed. 5, New York, Free Press, and London, Collier-Macmillan, 1966.

[422] Cf. şi H. E. Osborn, *Men of the Old Stone Age: Their Environment, Life and Art*, New York, Scribner, 1921 ; H. E. Barnes et al., *An Intellectual and Cultural History of the Western World*, New York, Schoken, 1965.

[423] Cf. Fr. Grégoire, *Les grands problèmes métaphysiques*, Paris, P.U.F., 1954 ; Pierre Ducassé, *Les grandes philosophies*, ed. 2, Paris, P.U.F., 1967. Pentru lumea occidentală din zilele noastre : W. H. Van de Pol, *La fin du christianisme conventionnel*, trad. Jean Evrard, Paris, Centurion, 1968 şi Paul Tillich, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, trad. Christine Aubert et Bernadette Ganeau, Paris, Les Éditions du Cerf, 1972.

[424] Cf. Roger Dajoz, *Précis d'écologie*, ed. 2, Paris, Dunod, 1972, cu indicaţii bibliografice.

[425] Cf. Pierre Georges, *Sociologie et géographie*, Paris, P.U.F., 1966 ; J. B. Charrier, *Citadins et ruraux*, Paris, P.U.F., 1964 ; R. Ledrut, *Sociologie urbaine*, Paris, P.U.F., 1968. Vezi şi T. Herseni, Sociologie şi geografie : Zone de interferenţă şi problema spaţiului social, în *Sociologia militans, V, Sociologie geografică*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1972.

[426] La o analiză mai adîncă, orice cultură este interioară : dacă se distrug toate operele de cultură sau civilizaţie, dar rămîn oamenii care le-au creat sau sînt în stare să le creeze, ele pot fi refăcute, pe cînd inversul nu este posibil. Vezi şi C. Rădulescu-Motru, *Cultura română şi politicianismul*, ed. 3, Bucureşti, Socec, 1904, care reia şi dezvoltă în această problemă ideile lui H. Schurtz din *Urgeschichte der Kultur*, Berlin, Reiner, 1900.

[427] Cf. Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (cit. supra), pentru societăţile înapoiate, şi Alvin Toffler, *Future Shock* (cit. supra), pentru societăţile foarte avansate. Vezi pentru procedee similare şi lucrările de caracterologie, de ex. Guy Palmade, *La caractérologie*, Paris, P.U.F., 1960.

[428] De aceea sînt consideraţi, cu drept cuvînt, ca „oameni mari", „eroi", „iniţiatori", „ctitori", „personalităţi istorice" etc. Cf. S. V. Plehanov, *Rolul personalităţii în istorie*, trad. din l. rusă, Bucureşti, Editura P.C.R., 1945.

[429] Cf. D. D. Blagoi, sub red., *Istoria literaturii ruse* în trei volume, trad. din l. rusă, București, Editura Științifică, 1963.

[430] Cf. și J.-P. Weber, *Genèse de l'oeuvre poétique*, Paris, Gallimard, 1961, și *La psychologie de l'art*, ed. 3, Paris, P.U.F., 1965.

[431] Vezi și Adrian Marino, Antiliteratura, în *Dicționar de idei literare*, I, București, Editura Eminescu, 1973. Vezi de același și *Critica ideilor literare*, Cluj, Editura Dacia, 1974.

[432] Fenomenul acesta stă în mare parte la baza „doctrinei relațiilor umane", care depășește „literatura" și are numeroase aplicații practice. Cf. T. Herseni, *Psihosociologia organizării întreprinderilor industriale*, București, Editura Academiei R.S.R., 1969. Cf. și L. Millet, et B. Magnin, *Les sciences humaines aujourd'hui*, Paris, Entreprises modernes d'édition, 1972.

[433] Cf. și N. Mărgineanu, *Natura științei*, București, Editura Științifică, 1968.

[434] Cf. Denis Hollier, red., *Panorama des sciences humaines* (cit. supra).

[435] P. Foulquier, *L'existentialisme*, ed. 14, Paris, P.U.F., 1966; E. Mounier, *Le personnalisme*, ed. 6, Paris, P.U.F., 1967; Yves Duplessis, *Le surréalisme*, ed. 7, Paris, P.U.F., 1967. Vezi și J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1948.

[436] Cel mai de seamă filosof existențialist din zilele noastre, Martin Heidegger, este foarte departe de orice „literatură". Vezi o prezentare foarte vie și o bibliorafie integrală în Walter Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1973.

[437] Ne referim în special la opera dramatică a lui Jean-Paul Sartre, de o foarte mare încărcătură filosofică și care totuși nu aparține filosofiei. Vezi Walter Biemel, *Jean-Paul Sartre in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg, Rowohlt, 1964.

[438] Stă în puterea omului să fie irațional, dar nu și în posibilitățile filosofiei, ea trebuie să trateze rațional pînă și iraționalul. Cf. și G. G. Granger, *La raison*, ed. 5, Paris, P.U.F., 1967, ca și William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, New York, Doubleday et Co., 1962.

[439] Este motivul pentru care se vorbește tot mai mult de „societățile instruite", de tip modern, adică școlarizate, față de „societățile analfabete", de tip tradițional.

[440] Vezi T. Herseni, *Sociologia literaturii* (cit. supra), cu indicații bibliografice pe care nu le mai reproducem.

[441] Tz. Todorov, red., *Théorie de la littérature: Textes des formalistes russes*, Paris, Seuil, 1965.

[442] Cf. de ex. P. H. Simon, *Témoins de l'homme: La condition humaine dans la littérature contemporaine*, ed. 6, Paris, Colin, 1966 sau C. F. Magny, *L'âge du roman américain*, Paris, Seuil, 1948.

[443] Cf. și G. Călinescu, *Universul poeziei, — Antologie*, cu o prefață de A. Piru, ed. 2, București, Editura Minerva, 1973 și Mariana Șora, *Gîndirea lui Goethe în texte alese*, 2 vol., București, Editura Minerva, 1973.

[444] Cf. Erich Auerbach, *Mimesis* (cit. supra).

[445] Vezi o analiză multilaterală a problemei, mai ales în lumina științei literaturii, în Marian Popa, *Comicologia*, București, Editura Univers, 1975.

[446] Pentru bogăția de sensuri a teatrului, vezi și Jean Duvignaud, *Sociologie du théâtre : Essai sur les ombres collectives*, Paris, P.U.F., 1965.

[447] Vezi și lucrarea noastră *Sociologie și etică* (cit. supra).

[448] Cf. C. Kluckhohn, H. A. Murray and D. M. Schneider, eds., *Personality in Nature, Society and Culture*, New York, Knopf, 1949, ca și J. Gillin, ed., *For a Science of Social Man : Convergences in Anthropology, Psychology and Sociology*, New York, Free Press, 1954.

[449] Vezi mai ales Talcott Parsons and Edward A. Shils, eds., *Toward A General Theory of Action* (1951), ed. 9, New York, Harper and Row, 1962.

[450] După faimoasa „teorie", de fapt numai „ipoteză" Sapir-Whorf (vezi op. cit. ale acestora), dacă oamenii nu pot gîndi fără limbă, înseamnă că limba este o determinantă primordială a gîndirii : „gîndim cum vorbim, nu vorbim cum gîndim", ceea ce este discutabil, dar nu se poate nega cu desăvîrșire. Cf. și Adam Schaff, *Introducere în semantică*, trad. din l. polonă, București, Editura Științifică, 1966 și Traian Herseni, *Sociologia limbii*, București, Editura Științifică, 1975.

12

CÎTEVA CONCLUZII ANTROPOLOGICE

12.1. Pe plan strict organic, omul este ceea ce stabilesc zoologii. N-avem nici un motiv să ne îndoim de spusele lor. Ceea ce avem dreptul să replicăm la aserțiunile lor — un drept de astă dată absolut — este faptul fundamental și ireductibil : *omul nu este nici pe departe o ființă pur carnală.* Tot ce spun despre el zoologii, anatomiștii, fiziologii, neurofiziologii, psihofiziologii, antropologii fizici și toate celelalte categorii de naturaliști care se ocupă de el, este perfect plauzibil și deci trebuie reținut, dar din punctul de vedere a ceea ce se numește în sens filosofic *„esență umană“*, este nevalabil și deci neconcludent.

Omul are o biologie atît de deschisă spre forme superioare de viață, care de astă dată sînt de ordin cultural și spiritual, încît nu poate fi înțeles, nici explicat și deci nici definit fără această „deschidere“ și fără „orizonturile“ existențiale care se conturează datorită ei. Dacă omul ar rămîne un animal, el ar putea fi cercetat prin mijloacele obișnuite ale științelor naturale, el este însă un animal paradoxal. Este singurul animal de pe pămînt și probabil din întreaga lume, care se refuză pe sine ca animal și se dorește *altceva.* Mai mult decît atît, el se construiește cu eforturi și jertfe colosale, dar de o grandoare indiscutabilă, exact în sensul acelui *altceva.* Și, ceea ce este și mai grăitor, pînă la revelația unui nou destin, omul, deși rămîne animal, nu se consideră drept un animal, el se contestă pe sine însuși, nu consideră ca uman, ca adevărat uman, decît ceea ce construiește el pe planul culturii, deci mai presus de natură.

Ce mai pot spune științele naturale, cu toate ramurile lor, inclusiv etologia, psihofiziologia, psihologia comparată, psihologia experimentală despre o asemenea ființă care înfruntă toate legile zoologice și își făurește legi proprii, de esență supraanimală, în genere *culturologică,* dar mai ales *noologică* ? Omul nu se vrea pe sine așa cum se găsește, ci așa cum se

dorește, se visează și se concepe. De aici o năzuință nepotolită spre un ideal, un efort neîntrerupt, fără răgaz, de a se depăși, de a merge tot înainte și tot mai sus, fără nici o limită dinainte stabilită.

Mînuind criteriile lor specifice, de maximă obiectivitate, se pare că zoologii nu găsesc interesant să sesizeze vreo diferență semnificativă, de exemplu între păsările cîntătoare și necîntătoare, între cele cu creastă sau moț și cele lipsite de ele, între păsările galbene, albe, roșii, negre, albastre, cenușii și pestrițe, între cele cu zborul jos și cele cu zborul înalt. În perspectivă culturologică și mai ales noologică (deci și literară), diferențele acestea pot deveni însă deosebit de elocvente. Între două ființe de o conformație biologică foarte asemănătoare, dar una muncitoare, iar alta nemuncitoare, una cîntătoare, alta necîntătoare, una povestitoare, alta nepovestitoare, una ziditoare, alta neziditoare, una suitoare, alta coborîtoare ș.a.m.d., diferențele pot deveni și de regulă devin extrem de revelatoare, pînă la plasarea ființelor respective în categorii existențiale calitativ diferite. În simbolistica umană, apa și uscatul, cerul și pămîntul, albul și negrul, lumina și întunericul, înălțatul și coborîtul, zborul și tîrîtul, vorbitul și tăcerea etc. așază toate în categorii simbolice deosebite, ireductibile una la alta.

Ce este omul ? Un animal care se refuză pe sine și se dorește altceva decît ceea ce este, dar nu pe linia lui „mai puțin", ci a lui „mai mult", nu în direcția lui „dincoace", ci a lui „dincolo", a lui „peste", nu spre nivelele de „mai jos", ci spre cele de „mai sus". Se poate afirma că aceasta este chiar *esența spiritului,* să înainteze, să escaladeze, să urce, iar mișcările acestea neîncetate sînt totdeauna orientate spre un *ideal.* Mecanismul existențial al omului nu mai e zoologic (carnal), ci noologic (spiritual). El se privește pe sine și își zice : „prea puțin", „prea înapoi", „prea jos" și își refuză cu îndîrjire această poziție. Își imaginează în același timp o nouă poziție, care să însemne pentru el „mai mult", „mai înainte", „mai sus", pînă la închipuirile „absolute", deci intangibile, ale unei existențe perfecte, care să nu lase în afară nimic, care să nu mai aibă nici înainte, nici în sus nimic, care să reprezinte într-adevăr „superlativul". Omul nu atinge

niciodată o astfel de existenţă, pentru că aşa ceva nu este posibil, dar nu înţelegem nimic din esenţa lui dacă ignorăm că în realitate el este o fiinţă care îşi închipuie mereu o astfel de existenţă, o visează, o doreşte, tînjeşte după ea, aspiră şi năzuieşte spre ea, acţionează în direcţia ei, o face „steaua călăuzitoare" şi poate „fata morgana".

După părerea noastră, cel care a intuit adevărul acesta pînă în străfundurile lui, nu a fost vreun filosof, nici Platon, nici Kant, nici Heidegger, ci un scriitor, Cervantes, completat spre zilele noastre, pe alte planuri, tot atît de semnificative, de alţi scriitori, tot atît de geniali, cum sînt Goethe, Dostoevski etc.

„Cervantesologia" se străduieşte de multă vreme să descifreze „înţelesul ultim" al piesei literare „Don Quijote de la Mancha", a celor două tipuri umane fundamentale din ea: Cavalerul Feţei Întristate, care travesteşte şi transfigurează tot ceea ce întîlneşte în cale cu plăsmuirile propriei sale imaginaţii şi Sancho Panza, care le vede pe toate aşa cum sînt şi totuşi (acesta este farmecul, dar şi „secretul" său) îl urmează cu credinţă şi duioşie pe stăpînul său, poate tocmai din cauza că-l simte „nezdravăn", adică „năzdrăvan". Unul se orientează după fantasmele lui şi trăieşte cu încîntare tragică, pînă la prăbuşire, în cuprinsul lor, celălalt este incapabil de fantezie, dar nu ezită să se lase purtat şi angajat de primul în numeroase aventuri imaginative, care devin astfel şi ale lui.

Nu se întîmplă astfel în întreaga istorie a omenirii? Milioane şi milioane de Sancho Panza, din toate locurile şi toate vremurile, pendulează între muncă şi odihnă, între pîntece şi sex, între veghe şi somn, dar din cînd în cînd apare cîte un Don Quijote care le desfăşoară în faţa ochilor plictisiţi de viaţa pe care o duc, mirajul unei lumi minunate, tentaţia unor aventuri nemaipomenite, saltul din „ordinar" în „extraordinar", am spune parcă din „natural" în „supranatural" şi toţi ceilalţi ridică fruntea, se urnesc din loc şi pornesc după ei. Acest Don Quijote din istorie, deci din realitate, se cheamă cînd Alexandru cel Mare, cînd Isus Christos, cînd Spartacus, cînd Hanibal, cînd Gengis Khan, cînd Budha, cînd Mohamed, cînd Columb, cînd Napoleon, cînd Gandhi,

dar totdeauna ei răstoarnă, împreună cu adepţii lor, vechile rînduieli şi dau istoriei o nouă înfăţişare. Sînt de fapt „eroii" lui Carlyle, dar nu în sens individualist, ci în cel enunţat cu profunzime, de pe poziţii marxiste, de către G. V. Plehanov: „Un om mare nu este mare prin aceea că particularităţile sale personale împrumută marilor evenimente istorice o înfăţişare individuală, ci prin aceea că posedă particularităţi care îl fac cel mai capabil să servească marile necesităţi sociale ale timpului său, născute sub influenţa cauzelor generale şi speciale. În opera sa cunoscută asupra eroilor, Carlyle îi numeşte pe oamenii mari *«iniţiatori»*. Este un calificativ foarte reuşit. Omul mare este într-adevăr un iniţiator, căci el priveşte *mai departe* decît ceilalţi şi vrea *cu mai multă putere* decît ceilalţi". [451] (Subl. în orig.). Cei neurmaţi de nimeni, care nu exprimă necesităţile istorice, nevoile maselor, nu iau iniţiative în favoarea lor, nu merg spre împlinirea aspiraţiilor colective, nu devin niciodată „eroi". Aceştia nu sînt în realitate decît exponenţii, reprezetanţii şi conducătorii maselor, popoarelor, deci ai unor mari mulţimi de oameni.

Sancho Panza şi Don Quijote nu sînt două tipuri umane opuse şi nici măcar complimentare, ci acelaşi gen uman la două trepte diferite de structurare, una mai joasă, totuşi orientată în sus, alta mai înaltă şi care deci ia comanda, ajutînd şi pe ceilalţi să se realizeze, cel puţin în „închipuire". Ceea ce înseamnă că în fiecare Sancho Panza există embrionar un Don Quijote, fără ca inversul să mai fie adevărat: în nici un Don Quijote autentic Sancho Panza nu-şi mai găseşte nici un loc necesar. Simbolul de maximă semnificaţie al omenirii, indiferent de „cantitate", deci exclusiv în „calitate", nu este Sancho Panza, ci Don Quijote.

La Cervantes, evident, trăsăturile acestea specific omeneşti şi profund omeneşti, sînt mult mărite, pentru a putea fi puse mai bine în relief, poate chiar exagerate şi, bineînţeles, caricaturizate, „hiperbolizate", dar procedeele acestea artistice nu modifică în esenţa lor şi lucrurile. În simbolistica goetheană, Faust este pierdut (dăruit diavolului) exact în momentul în care atinge ceea ce nu-i dat omului să atingă, în clipa pe care o crede de supremă fericire, încît îi spune

să stea, să nu curgă mai departe. Omul parcă este asemenea unei ape curgătoare, cînd se oprește, devine baltă și după o plastică expresie românească, o dată „bălțuindu-se", „lasă totul baltă". Curgerea lui nu se desfășoară însă după legile gravitației, ca a apelor, ci, cum am văzut, după legile idealului, nu numai înainte, ci și în sus, spre înălțimi și înflorire.

12.2. Umblînd astfel după sine însuși — nu numai după formula celebră, intelectualistă, a antichității : „cunoaște-te pe tine însuți", ci mai ales după formula, tot atît de celebră, dar activistă, a lui Goethe : „să devii ceea ce ești", în sensul actualizării tuturor potențelor personale, care sînt cvasinelimitate — omul își făurește și pune mereu în față noi imagini, noi „chipuri" ale sale, pe care apoi se străduiește să le „întruchipeze". Marile lui drumuri sînt cele de la închipuire la întruchipare, de la visare la realizare, de la ideal la înfăptuire.

Într-un astfel de mecanism existențial, care este exclusiv uman, imaginația sau închipuirea deține un rol primordial. Omul nu există ca om decît atîta timp cît se poate imagina pe sine mai desăvîrșit decît este și acționează efectiv, cu fermitate, pentru a se depăși sau realiza în această direcție. În drumurile acestea el poate greși, se poate rătăci — ceea ce i se întîmplă frecvent, mai puțin pe plan colectiv, foarte mult pe plan individual — dar stă în putința lui nu numai să cadă în eroare, ci și să iasă din ea, să o corecteze mereu și să se apropie astfel tot mai mult de ceea ce este : o ființă care-și creează singură soarta, după propriile sale aspirații, năzuințe, idealuri și, evident, după numeroase posibilități și împrejurări, din păcate independente de el (cele ereditare, sanitare, familiale, cele de context social-istoric, de împrejurări și întîmplări geocosmice etc.).

Cum am văzut, unele sectoare ale culturii, de fapt marea lor majoritate, sînt îndreptate exclusiv sau preponderent spre acțiuni practice, în special spre producția de bunuri materiale (agricultură, meșteșuguri, industrii), altfel omul n-ar putea realiza un progres real, totuși unele sectoare se dedică exclusiv sau preponderent „închipuirii", „visării", „interpretării", „semnificării", eventual „criticii", valorilor de tot felul, deci unor activități spirituale, fără efecte practice nemijlo-

cite, dar cu efecte mentale (de psihologie personală și socială) și spirituale (noologice) de importanță uneori decisivă.

Literatura se înscrie, fără nici o putință de îndoială, printre sectoarele acestea noologice de activitate umană. Se poate chiar afirma că ea reprezintă „aripa“ cea mai imaginativă, deci mai „dinamic-creatoare“, a tuturor activităților social-umane. Cel mult muzica îi mai stă alături, dar cu posibilități „conceptuale“ sau „ideologice“ mult mai reduse, chiar și „imaginale“ (în sensul de a crea și mînui imagini), ceea ce îi limitează considerabil cîmpul de acțiune.[452]

Folosindu-se de limbă, deci de instrumentul uman creat anume pentru exprimare, reprezentare și comunicare[453], dintre toate artele existente literatura este cea mai aptă să sporească închipuirea și sensibilitatea oamenilor și, în general, spiritualitatea lor, sub toate formele ei esențiale, mai ales a celor orientate spre problemele umane și rezolvarea lor lăuntrică.[454]

Literatura oferă o priveliște foarte variată de probleme, interogații, nedumeriri, dar și de cazuri, frămîntări și soluții, de la cele fundamentale și deci decisive („marea literatură“), pînă la cele mai superficiale și deci secundare („mica literatură“), încît oricine i se adresează găsește ceva la care să adere, ceva ce să intereseze, să i se asemene, să-l ajute să se lămurească cu sine și cu ceilalți, să se înțeleagă și să-i înțeleagă, să se identifice cu unul sau mai multe personaje literare, să trăiască imaginar viața lor și astfel să se „descarce“ de propriile lui complexe, să se „defuleze“, să se „purifice“ (catharsis), să se „decanteze“ prin simpatie, empatie, solidaritate, proiectare, introecție.

Ființă socială și spirituală prin excelență, omul nu trăiește numai existența sa proprie, ci participă intelectual, dar mai ales afectiv, la existența altora, și-o face a sa, o trăiește și se desfășoară în ea, cu efecte pozitive chiar și cînd personajele în cauză sînt pur imaginare — ceea ce nu exclude, dimpotrivă, să fie exemplare — ca cele literare sau poate tocmai din cauza aceasta.[455] Oamenii simt o ușurare chiar și numai prin faptul că ceea ce li se întîmplă lor se întîmplă și altora, chiar dacă acești „ceilalți“ îi apar numai în literatură. Nu este exclus ca personajele literare să fie chiar prefe-

rate, pentru că, probabil, unei ființe „simbolizante", cum este omul, îi este mai ușor să se compare cu ceea ce se întîmplă în literatură — de curînd și în filme — ceea ce îi dă impresia confortantă de „deosebit", „interesant", „exemplar", „semnificativ", decît cu ceea ce se întîmplă numai în realitate, în existența banală, nesimbolizată, a oamenilor. Problema ține de domeniul mai restrîns al psihologiei literare și artistice [456], dar, evident, nu poate fi ignorată nici de antropologia literară.

Dacă ne întrebăm acum: de ce fac oamenii literatură, răspunsurile date mai înainte pot primi noi semnificații, mai cuprinzătoare. Oamenii fac literatură din „o mie și una de nopți", adică de *motive* pe care nu le putem nici măcar înșira decît cu riscul unei „halima", dar cîteva dintre ele ni se par primordiale.

Omul face literatură în primul rînd pentru că este o ființă vorbitoare, — este o ființă vorbitoare pentru că are ceva de comunicat, — are ceva de comunicat pentru că este o ființă cugetătoare, inventivă, creatoare și pentru că trăiește împreună cu alții într-o continuă interrelație și interacțiune, într-o continuă cooperare. Dacă omul ar gîndi și crea solitar (presupunînd că așa ceva este posibil), n-ar avea nevoie să comunice și cu atît mai puțin să stea de vorbă cu alții, dar coexistența și conviețuirea socială îl obligă să se pună în legătură cu toți cei de care depinde și îl pot ajuta și care, la rîndul lor, sînt dependenți de el și le poate veni în ajutor. Viața socială nu este numai un „cîmp de luptă", de animozități, conflicte, concurențe, competiții, întreceri, ci în primul rînd un domeniu de cooperare, colaborare, ajutor reciproc, asistență și ocrotire colectivă. [457] Firește, ca orice operă omenească, societatea poate „rata", dar faptul acesta nu înlătură esența ei din situațiile firești, adică neratate.

Vorbind sau comunicînd verbal cu alții, oamenii fac eforturi de a se face înțeleși și în egală măsură de a impresiona pentru a influența, pentru a se „ingrația" (a intra în „grațiile" celorlalți) [458] și a-și asigura astfel propria lor existență, satisfacție și dezvoltare. Așa s-au descoperit „vorbirea frumoasă", iar la nivel scriitoricesc (scriitural), beletristica (belles lettres), din care s-a desprins apoi poezia, literatura. Frumu-

setea aceasta nu este de neglijat, ea ține, ca tot ce e frumusețe, de valorile fundamentale ale omenirii — alături numai de bine, dreptate și adevăr — pentru că dă vieții omenești o semnificație superioară sau pur și simplu o semnificație. O fată cu o floare în cosiță sau un flăcău cu o peană în pălărie nu mai sînt o „femelă“ și un „mascul“, despre care zoologia știe să ne spună foarte multe lucruri instructive, ci ființe umane despre care aceeași știință nu ne mai poate spune nimic.

Toate acestea se referă în special la „formă“. În privința „conținutului“, oamenii nu-și spun cu insistență decît trei lucruri : ceea ce îi interesează pe cei care spun ; ceea ce interesează pe cei care ascultă sau citesc ; ceea ce se așteaptă de la ei, mai ales după un grad oarecare de specializare (magicianul comunică probleme magice, medicul probleme medicale, conducătorul ce este de făcut etc.).

Pe aceste linii, literatura a ajuns să spună nu numai frumos, ci și lucruri frumoase, de interes mare, dintre care locul principal îl ocupă înțelesurile sau semnificațiile treburilor omenești.

Apoi literatura s-a specializat și ea. Au apărut poeții. Aceștia nu mai spun orice, fie el de cea mai mare importanță, ci numai ceea ce nu se spune pe alte căi, de alte categorii de specialiști ai creației și comunicării. De aceea literatura și-a restrîns oarecum domeniul de activitate. Ea nu mai cuprinde, cel puțin de la o vreme încoace, neapărat preocupări magice, religioase, politice, filosofice, științifice, deși le poate servi pe toate și se poate folosi de toate. Rosturile ei propriu-zise se mărginesc la cele literare, dar acestea sînt atît de vagi, de nespecializate, încît literatura poate totuși să facă orice, cu singura condiție să nu pretindă că face altceva decît literatură. Există opere literare socotite ca excelente lucrări de istorie, sociologie, psihologie, etnografie etc., dar autorii lor nu se consideră reprezentanți ai acestor discipline științifice, nu se folosesc de procedeele lor specifice, nu respectă regulile lor de cercetare și expunere, n-au pretenția să-i înlocuiască.

Dacă faptul acesta este posibil, este mai ales din cauza că rosturile literaturii — cum am arătat — se referă cu nece-

sitate mai ales la *adevărurile umane*, la semnificațiile pe care le dă lucrurilor, ființelor, dar mai ales existenței omenești, oamenilor înșiși.

„Cine ești tu ?" — „cine sîntem noi ?" — „cine sînt eu ? se întreabă oamenii. Interogația aceasta are implicații adînci, pînă la straturile existențiale, pentru că ea contribuie la identificarea și delimitarea chiar a locului pe care îl ocupă fiecare din noi, singur sau cu alții împreună, în lume și viață.

Răspunsul poate fi, din anumite puncte de vedere (gnoseologice, epistemologice etc.), adevărat sau fals, dar o dată formulat și rostit, el angajează : oamenii care se cred bolnavi se comportă ca niște bolnavi, cei care se cred blestemați se comportă ca oameni blestemați, cei care se cred „zei" se comportă ca niște zei. Pe acest plan închipuirea se traduce nemijlocit în realitate. Cît ar fi de paradoxal, mitul arhaic al originii divine a omenirii a dat acesteia o opinie mult mai bună și mai tonifiantă despre sine, decît adevărul științific promovat de darwinism, despre descendența lui din maimuță. Biologic fenomenul este indiferent, noologic el este plin de consecințe dintre cele mai neașteptate.

12.3. Acum putem să ne punem și întrebarea : ce fel de ființă este cea care face literatură și consumă literatură, ce înseamnă pentru oameni ca oameni (deci nu ca scriitori, cititori, profesioniști, școlari etc.) lucrul acesta ?

Să ne imaginăm, în cadrul unui experiment mental, în materia noastră mult mai concludent ca cel de laborator, un om care n-are nici un contact cu literatura și în paralelă, unul care este foarte cultivat din punct de vedere literar, evident fără a fi un „belfer", în sensul că a avut un contact îndelungat cu operele literare cele mai însemnate ale omenirii. Dealtfel viața ne oferă suficiente prilejuri de a verifica prin realități rezultatele obținute pe calea aceasta imaginară.

Putem afirma că cel cultivat literar trebuie să fie neapărat mai bun, mai drept, mai corect decît cel lipsit de o astfel de cultură ? Putem afirma, în continuare, că primul trebuie să fie mai harnic, mai perseverent, mai eficient în munca pe care o desfășoară în diferitele situații și activități sociale ? Putem afirma, în fine, că el trebuie să fie mai serios, mai temeinic, mai echilibrat, mai „solid" decît celălalt ? Este ușor

de văzut că nu este plauzibil şi deci acceptabil decît un răspuns negativ. Literatura nu ne face neapărat nici mai buni, nici mai harnici, nici mai temeinici. Dar atunci ce ne face? Care este totuşi diferenţa între cele două tipuri umane extreme, cel cultivat literar şi cel necultivat? Ceea ce se poate spune cu absolută certitudine, pentru că nu este decît o tautologie, este că unul are, iar celălalt nu are o cultură literară. Dar tocmai aici se găseşte „nodul gordian" al problemei. Ce înseamnă a avea o cultură literară şi ce importanţă are ea pentru existenţa umană?

Răspunsul nu poate fi decît următorul:

— a avea o cultură literară înseamnă cel puţin şansa, dacă nu certitudinea, de a obţine un orizont spiritual mai larg, o capacitate mai mare de pătrundere şi înţelegere a valorilor umane;

— a descoperi valori umane care nu se nasc decît prin creaţiile literare, prin modul de a vedea şi interpreta lumea şi viaţa al poeţilor, ca rezultat al unei viziuni poetice;

— a dobîndi o sensibilitate mai mare pentru realităţile şi întîmplările frumoase, pentru aspectul estetic al existenţei şi o repulsie mai accentuată şi mai clară faţă de tot ceea ce este urît, inestetic;

— a căpăta o deprindere mai sigură şi mai rodnică nu numai pentru frumuseţile formale, pur artistice, dar şi pentru cele de conţinut, de natură valorică şi a răzbate astfel dinspre estetic spre celelalte valori, cum sînt cele etice, juridice, politice, filosofice, ştiinţifice sau de orice fel.

Rezultatul global al dobîndirii unui „echipament literar" — ca să folosim un termen obişnuit în antropologia culturală din zilele noastre — este un nou mod de a vedea aceeaşi realitate, totdeauna cu un spor considerabil: mai pătrunzător, mai comprehensiv, mai adînc, mai larg, mai înalt etc., dar în acelaşi timp mai semnificativ, cu mai multă bogăţie de sensuri, cu posibilităţi de interpretare mai variate şi mai deosebite, cu rezonanţe interioare mai puternice şi mai colorate, cu trăiri mai profunde şi mai plenare.

Un om cultivat literar — ca orice om cult în general, în raport cu unul incult — vede, dar în acelaşi timp trăieşte (e vorba de trăirile interioare, spirituale) diferit aceleaşi reali-

tăţi şi întîmplări şi devine sensibil şi la altele, care pînă atunci i-au fost închise, neperceptibile, insesizabile, lipsite de semnificaţii.

Omul cultivat literar începe să vadă lumea şi viaţa nu numai cu ochii săi proprii sau ai celor din jur, ci şi cu ochii marilor poeţi, cu ochii lui Homer şi ai lui Vergiliu, ai lui Euripide şi Racine, ai lui Cervantes şi ai lui Dostoievski, ai lui Shakespeare şi Goethe, ai lui Baudelaire şi Eminescu, ai lui Rainer Maria Rilke şi Lucian Blaga etc., ceea ce — orice s-ar spune — nu este deloc banal şi nici lipsit de semnificaţii umane dintre cele mai palpitante.

Există flori de cîmp foarte frumoase, dar ele nu ating niciodată formele, culorile, parfumurile, delicateţea şi fineţea celor cultivate. Sporul etalat de cele din urmă se datoreşte cultivatorilor, culturii omeneşti. Acelaşi lucru se întîmplă cu oamenii cultivaţi literar în raport cu cei necultivaţi. Comparaţia însăşi n-am făcut-o la întîmplare : aşa cum floricultura nu asigură neapărat plante mai utile, ci totdeauna plante mai frumoase, poate că nici literatura nu asigură oameni mai utili, ci oameni mai frumoşi spiritual, cu alte „forme, culori, parfumuri“ spirituale, cu mai multă delicateţă şi fineţă sufletească. După vechi expresii din graiul de toate zilele, oamenii cultivaţi literar devin mai „subţiri“, în opoziţie cu cei „groşi“, mai „şlefuiţi“ în opoziţie cu cei „neşlefuiţi“, mai „sensibili“ în opoziţie cu cei „insensibili“. Atîta e tot, dar transformarea aceasta a vieţii interioare a oamenilor în raport cu ei înşişi, cu semenii şi cu lumea, înseamnă foarte mult, adică, la o analiză mai atentă, un nou mod, cel cultivat, de existenţă umană.

Dacă ne situăm pe un plan tot noologic, dar cu unele implicaţii psihologice, deci tot de trăire interioară, literatura se aseamănă cu „sarea din bucate“, atît de profund valorificată de folclorul românesc : viaţa fără poezie sau literatură este o viaţă... nesărată, literatura este în măsură să dea gust la tot ceea ce sîntem şi la tot ceea ce facem. Ea dă un plus de poezie vieţii însăşi.

De aceea chiar dacă nu putem spune că un om cultivat literar devine neapărat, deci cu o predictibilitate certă, mai bun, mai harnic sau mai temeinic, ceea ce depinde şi de mulţi

alți factori, sîntem îndrituiți să afirmăm cu maximă siguranță posibilă că el este altfel bun, altfel harnic, altfel temeinic, în toate cazurile, cu mai multă conștiință de sine, mai multă sensibilitate și mai multă rezonanță.

În final, cultura literară asigură oamenilor o capacitate mai mare de trăire lăuntrică, le sporește considerabil imaginația, cîmpul spiritual, îi pune în contact cu operele poetice cele mai variate, ideile, opiniile, sentimentele, impresiile, frămîntările, situațiile, problemele și personajele din cuprinsul lor și le deschide astfel noi perspective mentale, noi moduri de a gîndi, de a vedea, de a simți și interpreta lumea și viața, noi moduri de a le înțelege și a le semnifica.

E greu de crezut că astfel de transformări ivite în viața lăuntrică, în spiritualitatea oamenilor, n-au nici un efect mai departe în viața lor externă, în conduitele, acțiunile și reacțiunile lor, numai că acestea sînt prea complexe pentru a le putea atribui unui singur factor, fie el cel literar.

12.4. Dacă ținem seama de toate cele puse în discuție în capitolele anterioare, putem trage o concluzie antropologică mult mai îndrăzneață. Ne referim la posibilitatea de a determina raportul dintre „esență" și „existență" la nivel uman și la consecințele teoretice și practice ale rezultatului obținut.

Filosofia clasică, mai ales aristoteliană și medievală, tot aristoteliană, distinge cu subtilitate *esența* de *existență*, definind prima ca ceea ce face ca ceva să fie ceea ce este, iar a doua ca ceea ce constituie existența respectivă, indiferent dacă este vorba de aspecte esențiale sau neesențiale. De fapt esența corespunde, pe plan ontologic, la ceea ce constituie pe plan logic și gnoseologic diferența specifică. Orice realitate (ființă, lucru, fenomen, întîmplare etc.) are unele trăsături fără de care n-ar mai fi ceeace este, lipsa cărora îi modifică chiar existența, în sensul că o face altceva. În același timp însă, orice realitate poate avea aspecte asemănătoare cu ale altor realități, deci nedefinitorii pentru ele, fără de care totuși esența nu s-ar putea realiza. Aspectele acestea constituie, nu singure, ci împreună cu esența, existența, adică tot ceea ce este efectiv o realitate sau chiar un concept.[459]

Raportul dintre esență și existență este în general cel arătat: orice existență are o esență care face să fie ceea ce

este, dar nu se reduce la ea. Un cal, de exemplu, trebuie să aibă unele trăsături specifice ca să fie cal, altfel ar deveni măgar, catîr etc. El are însă şi trăsături comune cu alte animale, mai mult sau mai puţin înrudite, care sînt pentru fiinţa lui necesare, dar nu şi esenţiale. Esenţa unei femele în comparaţie cu un mascul, tot numai cu titlu de exemplu, e că naşte pui, încolo pot avea foarte multe trăsături comune izvorîte din faptul că aparţin aceleiaşi specii.

Omul se găseşte, în această privinţă, într-o situaţie deosebită. Zoologic el poate fi definit prin trăsăturile sale anatomo-fiziologice specifice, ca orice specie animală, dar, pe planul existenţei sale spirituale, deci în perspectivă noologică, omul este o existenţă fără o esenţă încorporată şi chiar fără o esenţă unică, fixată o dată pentru totdeauna. Pe plan organic, el este ceea ce este, adică un exemplar din specia homo sapiens şi nu poate deveni altceva, adică nu-şi poate schimba esenţa decît dacă îşi schimbă specia, ceea ce deocamdată este imposibil. Pe plan social, cultural şi spiritual, deci pentru existenţa specific umană, lucrurile nu se mai pun astfel. Din acest punct de vedere omul se naşte fără o esenţă, aceasta nu este în el, ci se găseşte în societatea, cultura, spiritualitatea locului şi timpului în care se naşte şi nu o obţine decît după ce se integrează în ele, adică trece din starea pur animală într-o stare socio-culturală concretă. Zoologic, omul se naşte ca participant la specia umană, cu imense posibilităţi de dezvoltare, dar atît. Culturologic, pe planul actualizării virtualităţilor sale existenţiale, el devine român, francez, japonez etc., iar mai departe, muncitor, ţăran, intelectual, de diferite ramuri şi trepte, abia după naştere. În această perspectivă, omul nu este ceea ce este, ci, într-un prim stadiu, numai ceea ce poate deveni, iar în al doilea stadiu, ce a devenit efectiv, fără a se exclude însă alte stadii, în continuare. În termeni filosofici, omul se naşte fără o esenţă, apoi depinde de societatea şi cultura din care face parte ce anume esenţă va dobîndi, cum anume îşi va structura existenţa specific umană, desigur şi în funcţie de zestrea sa ereditară şi eforturile sale personale de integrare şi dezvoltare.[460]

Poate că nici mecanismul acesta nu este exhaustiv. În altă perspectivă, cum am văzut, omul nu-şi atinge esenţa umană

niciodată, pentru că aceasta nu se găseşte în existenţa lui propriu zisă, ci numai în *idealurile* sale. După exemplul dat şi la începutul cărţii de faţă, o piatră este piatră, un brad este brad, o căprioară este căprioară, nu stă în posibilitatea lor să devină nici altceva, nici mai mult decît ceea ce sînt. Numai omul năzuieşte spre forme superioare de viaţă, se vrea mai desăvîrşit, mai adevărat, mai om, îşi formează un ideal de perfecţiune, un ideal de om şi se străduieşte apoi, folosind un complex variabil de mijloace, să se apropie de el, să se construiască pe sine însuşi după acel ideal.

Şi, atunci ce este omul ca esenţă : ceea ce este el la un moment dat sau ceea ce năzuieşte să fie ? Sîntem tentaţi să credem că existenţa sa rămîne mereu fără vreo esenţă propriu zisă, adică încorporată, pentru că aceasta nu se găseşte în toată plenitudinea ei decît în *ideal.*

Problema este mult mai importantă decît poate să ne apară la prima impresie. Pentru că se ridică întrebarea plină de responsabilitate : care este *omul adevărat,* cel care este, aşa cum este, cu toate lipsurile şi neajunsurile lui, sau omul aşa cum ar trebui să fie, în formele lui ideale ? De aici, apoi, în lanţ, alte întrebări subordonate : care este societatea *adevărată,* statul *adevărat,* ştiinţa *adevărată,* arta *adevărată,* şcoala *adevărată* etc. — cele care sînt aşa cum sînt, sau cele ideale, cele de maximă desăvîrşire posibilă şi conceptibilă ?

Dacă ne decidem pentru un răspuns realist, adică pentru realităţile umane aşa cum sînt ele la un moment dat, dăm un „certificat" de autenticitate, de valoare şi adevăr unor fenomene imperfecte şi în fond inacceptabile, pentru că dorim neîncetat să le schimbăm şi într-adevăr le schimbăm neîncetat.

Dacă ne decidem pentru răspunsul celălalt, adică negăm realităţii perfecţiunea şi nu o atribuim decît idealului, echivalează cu a spune că, de fapt, ea nu există, ci este doar de atins şi deci de înfăptuit de acum încolo.

Ne este însă foarte clar, cum o dovedesc setea nepotolită de progres, năzuinţa neistovită de desăvîrşire, goana neîncetată spre mai bine care umplu pînă la revărsare întreaga istorie a omenirii, că nici una din marile valori ale omenirii, omul însuşi (ca valoare) nu se găseşte în ceea ce există, adică în *real,* ci în ceea ce ar trebui să existe, adică în *ideal.*

O carte adevărată nu este aceasta, pe care o scriem, ci idealul ei, pe care ne străduim să-l atingem, adică acea carte fără cusur și fără reproș, de absolută perfecțiune, pe care am scri-o dacă am fi noi înșine desăvîrșiți. Ea ar cuprinde nu numai toate problemele ridicate aici, dar și soluțiile cele mai potrivite, în așa măsură, încît nimeni nu le-ar putea pune la îndoială. Cartea aceasta, de aici, ca toate cărțile din lume, nu este decît o năzuință spre cartea aceea ideală, pe care nu a scris-o încă nimeni și probabil nu va fi scrisă niciodată, care totuși este singura adevărată, pentru că este singura așa cum ar trebui să fie orice carte, inclusiv cea de față. Nu este o autocritică, în sensul obișnuit, ci recunoașterea fățișă a propriilor noastre limite. Este în orice caz un act de luciditate și conștiință de sine.

NOTE

[451] G. V. Plehanov, *Rolul personalității în istorie* (cit. supra), p. 59. Cf. și Lucien Sève, *Marxismul și teoria personalității*, trad. Florica Neagoe, București, Editura Politică, 1974.

[452] Ceea ce nu-i scade însemnătatea estetică și nici vitală. Cf. Paul Moos, *Moderne Musikaesthetik in Deutschland*, Leipzig, Seemann, 1902 ; P. R. Farnworth, *The Social Psychology of Music*, New York, Dryden Press, 1958 ; A. Silbermann, *The Sociology of Music*, trad. Corbert Steward, London, Routledge and Kegan Paul, 1963 ; J. A. Mussulman, *The Uses of Music : An Introduction to Music in Contemporary American Life*, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1974. Vezi și Calvin Brown, *Music and Literature : A Comparison of the Arts*, University of Georgia Press, 1948, și L. B. Meyer, *Music, the Arts and Ideas : Patterns and Predictions in Twentieth-Century Culture*, University of Chicago Press, 1967. Pentru temele înrudite cu ale lucrării de față, vezi Bruno Nettl, *Music in Primitive Cultures*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1956 și *Folk and Traditional Music of the Western Continents*, ed. 2, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1973 ; Aaron Copland, *Music and Imagination*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962. Cf. și Thayer E. Gaston, *Music in Therapy*, New York, Macmillan, 1968 (problemă necercetată încă pentru literatură).

[453] Vezi Karl Bühler, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, Leipzig, Barth, 1917 ; Charlotte Bühler, *Das Märchen und die Phantasie des Kindes*, Leipzig, Barth, 1918. Cf. și Henri Delacroix, *Le langage et la pensée*, Paris, Alcan, 1924 ; Karl D. Uitti, *Linguistics and Literary*

Theory, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1969 ; iar pentru stadiul general al cercetărilor, A. Martinet, red., *Le langage* (cit. supra).

[454] Cf. Wolfgang Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk* (cit. supra), *Poetică și stilistică, orientări moderne :* Prolegomene și antologie de N. Nasta și S. Alexandrescu (cit. supra).

[455] Cf. și Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (cit. supra).

[456] Cf. N. Mărgineanu, *Psihologie și literatură,* Cluj, Editura Dacia, 1970 ; L. S. Vîgotski, *Psihologia artei,* București, E.L.U., 1974.

[457] De aici și nevoia universal umană de „afiliere", de aderare la o comunitate și integrare în circuitul ei. Cf. de ex. Stanley Schachter, *The Psychology of Affiliation : Experimental Studies of the Sources of Gregariousness*, ed. 6, Stanford University Press, 1965.

[458] Cf. și E. E. Jones, *Ingratiation : A Social Psychological Analysis,* New York, Appleton-Century-Crofts, 1964.

[459] Cf. Paul Foulquier, *L'existentialisme*, ed. 14, Paris, P.U.F., 1966. Cf. și lucrarea noastră mai veche, *Realitatea socială : Încercare de ontologie regională,* București, I.S.R., 1935.

[460] Cf. și R. Garaudy, *Perspectives de l'homme : Existentialisme, pensée catholique, marxisme*, Paris, P.U.F., 1959.

Résumé

LITTÉRATURE ET CIVILISATION : ESSAI D'ANTHROPOLOGIE LITTÉRAIRE

La littérature, ce complexe protéique d'arts verbaux dont les frontières se modifient sans cesse, est abordée d'un point de vue épistémologique outre les sciences littéraires, qui lui sont consacrées „par définition", par nombre d'autres disciplines, en général orientées dans des domaines d'un autre genre, comme la biologie, la psychologie, la psychanalyse, la psychiatrie, la sociologie, l'ethnographie, la culturologie. Récemment l'anthropologie culturelle manifeste aussi un intérêt croissant pour la littérature, jusqu'à constituer une branche spéciale, appelée *anthropologie littéraire.*

Etymologiquement, l'anthropologie est la science de l'homme, mais il y a plusieurs manières de faire une telle science. De là le grand nombre de dénominations qui ne font qu'accroître les difficultés d'orientation : anthropologie physique, philosophique, sociale, culturelle, économique, politique etc. Pourtant une constante reste : toute anthropologie se réfère à l'homme, est une science humaine et tend donc à contribuer, d'une manière ou d'autre, à la connaissance de l'homme, et par la suite, à son développement. Dans les pays socialistes surtout la connaissance tend à servir de fondement à l'action et l'action est basée de plus en plus souvent sur la connaissance.

L'anthropologie littéraire est conçue à son tour de diverses manières, mais ses plus constantes préoccupations se groupent autour de deux questions fondamentales : pourquoi les hommes font-ils de la littérature ? quelle est la signification de ce fait pour leur existence et leur civilisation, et, inversement, que signifie pour la littérature le fait qu'elle est faite par des *hommes* et non, par exemple, par des ...robots ? L'anthropologie littéraire essaye donc d'apporter un surcroît de lumière

dans la connaissance de l'homme et dans celle des faits littéraires.

Une des „ambitions" constantes de l'anthropologie sous toutes ses formes se réfère aux origines (les origines de la société, de l'économie, de la technique, de la religion, de la morale, du droit, de l'état etc.). L'anthropologie littéraire nourrit des ambitions similaires. Elle part depuis la constatation des historiens et des ethnographes, acceptée unanimement par les milieux scientifiques du monde entier, qu'il n'y a pas de communauté humaine (en état normal) dépourvue de toute manifestation littéraire, surtout de contes (inclusivement les contes de fées) et de chansons (poésies chantées et, en plus, quelque fois dansées). Empiriquement, la littérature, dans ce sens originaire, très proche (mais non identique) de ce qu'on appelle ajourd'hui folklore littéraire, apparaît donc comme une „universelle culturelle", comme un trait spirituel commun à toutes les collectivités humaines.

Le fait essentiel c'est que toute manifestation littéraire est *eo ipso* une manifestation verbale (orale, d'abord, ensuite écrite aussi). La littérature provient de la langue, elle est une forme spécialisée, artistique de celle-ci, d'où sa définition d'art verbal ou d'art du verbe. Les premiers rudiments de littérature apparaissent probablement au moment où les hommes commencèrent à parler bien (dans un sens esthétique, non moral) et commencèrent surtout à se rendre compte des différences qualitatives entre dire quelque chose „joliment" et dire la même chose „n'importe comment" ou même „mal". Sous cette perspective qui, évidemment, n'est pas la seule imaginable, le premier poète du monde a été celui qui s'est efforcé d'exprimer dans une belle forme ce que les autres hommes disaient sans se préoccuper d'elle. Précisons (obligatoirement) que la forme verbale belle dont il s'agit a dû être réceptionnée comme telle par les auditeurs qui la consacrent comme un mode esthétique d'expression verbale. Aujourd'hui on parle couramment de la fonction esthétique et même

artistique de la langue, vérité difficile à nier, seulement cette fonction ne se développe pas spontanément, sans la participation des hommes par leurs jugements de valeur. Affirmer qu'une chose est belle n'est pas la même chose qu'affirmer qu'elle est, par exemple, haute, lourde ou rapide (phénomènes mesurables avec des instruments précis : mètre, kilo, chronomètre). La beauté existe toujours pour quelqu'un, même si celui-ci est obligé, d'une manière ou d'autre, par exemple sous la pression des conceptions traditionnelles, de reconnaître cette beauté. On a soutenu à bon droit que le beau fait partie de la même classe de valeurs fondamentales que la vérité, le bien et la justice, c'est-à-dire qu'il n'acquiert son entière signification que dans des systèmes de relations axiologiques centrées sur les hommes (d'habitude collectivement, plus tard, surtout de nos jours, aussi individuellement, dans un sens personologique).

Il paraît qu'on est très tôt arrivé à un „beau parler" même dans le cadre de la vie quotidienne. Les hommes aiment discuter ce qui leur arrive et, inévitablement, ceux qui sont plus doués, d'autant plus les géniaux, racontent avec plus d'art que les autres, non seulement pour le plaisir anecdotique, mais aussi esthétique des auditeurs. Dans le même cadre quotidien ont pu naître d'autres formes de folklore littéraire, mais pas encore une littérature proprement dite, une „macrolittérature" dans le sens axiologique. L'anthropologie littéraire se demande donc de quelle manière l'humanité est passée des contes et des chansons populaires (de la „microlittérature") à la littérature évoluée ou littérature majeure ? Etant donné qu'il s'agit de sociétés et de civilisations préhistoriques ou ethnographiques, dominées par une mentalité „primitive" ou „archaïque", d'essence magique ou religieuse, l'anthropologie littéraire ne peut éviter le problème des rapports entre la litterature et les autres activités culturelles d'une haute ancienneté, dont les plus significatives pour elle semblent être la magie, la religion et la mythologie. On fait actuellement des re-

cherches minutieuses sur l'apport de ces activités traditionnelles au développement de la littérature et certains résultats ont une valeur incontestable. La littérature a été pendant longtemps alliée à la magie, à la religion et à la mythologie et elle en a profité non seulement dans le sens d'un élargissement considérable de ses horizons spirituels, mais aussi dans le sens de degrés artistiques toujours plus élevés et plus exigents.

Les premiers hommes qui se sont différenciés de la collectivité et ont été préoccupés nécessairement (nous dirions : professionnellement) par les moyens verbaux utilisés avant tout pour leur qualité et leur efficience, ont été les magiciens (dans une acception très large du mot). Dans toutes les sociétés primitives aujourd'hui connues ils apparaissent comme les premiers „savants", „philosophes" et „artistes", inclusivement comme les premiers poètes. Dans ses formes rudimentaires la littérature est, probablement, antérieure à l'apparition des „magiciens", mais ceux-ci, dans l'intérêt de pratiques qui lui sont étrangères, lui ont donné des formes toujours plus complexes et plus élevées, tant du point de vue du fond, que de la forme. La voie vers „la grande littérature" était ouverte, même si empiriquement, c'est-à-dire historiquement, elle s'est avérée très difficile, vascillante et de longue durée, étant complétée ensuite, successivement, par la religion et surtout par la mythologie. En un mot, il s'agit d'un processus de „littérarisation" de la langue et par conséquent de formation de la littérature qui a duré au moins une centaine de milliers d'années. La littérature égyptienne, assyrienne, babylonienne, hindoue, chinoise etc. et d'autant plus la grecque et la latine représentent le bout tout-à-fait récent de ce processus multimillénaire peu connu, toutefois réconstitué par la science dans ses étapes essentielles. La mythologie classique (gréco-romaine) appartient encore à la religion, mais elle est à tel point devenue esthétique, qu'elle est en même temps de la littérature, et une littérature d'une rare et incontestable beauté.

Les recherches sur les rapports entre la litterature et les civilisations dont elle fait partie justifient certaines conclusions plus étendues encore. L'influence de la magie, de la religion et de la mythologie sur l'émergence et l'ascension de la littérature est hors de doute, mais ces trois activités spirituelles primitives et archaïques sont intégrées à leur tour dans des complexes socio-culturels beaucoup plus vastes et plus profonds, leur trait principal étant le ritualisme et le cérémonialisme. Les hommes primitifs et en général ceux appartenant à des cultures moins développées, inclusivement les civilisations paysannes actuelles, racontent et chantent mais non n'importe quoi, ni n'importe comment, ni n'importe quand, mais suivant certaines règles sociales, suivant des moeurs tribales ou villageoises, de structure traditionnelle, sans origines datables, mais considérées toujours comme sacrées et donc inviolables. Les formes plus élevées ou plus avancées de manifestations littéraires de type archaïque sont étroitement alliées à la musique et à la danse, à certaine „costumation", à certains rites magiques et cérémonies religieuses, toutes comprises dans des ensembles sociaux très élaborés, qui entraînent la communauté entière, de façon que le tout acquiert une structure théâtrale (de „mise en scène") très prononcée, un caractère dramatique de grande ampleur. Le décalage actuel entre „acteur" et „spectateur" n'apparaît pas encore : le „drame cérémonial" est joué par tous ceux qui sont présents.

Les recherches faites sur le vif pendant les derniers siècles (par les missionnaires, les explorateurs, les ethnographes etc.) sur des populations équatoriales (africaines) très proches de la „nature", c'est-à-dire non encore développées du point de vue socio-culturel, ont enregistré certaines manifestations de ce genre qui sont très significatives. Ce que nous appellerions „une soirée littéraire autour du feu", dans la jungle se déroule de façon tout-à-fait différente des „modèles", que nous pratiquons. Il y a, évidemment, un „conteur", un poète primitif, mais il est en même temps acteur : il mime,

il danse et, au besoin, il chante son conte (quand il parle d'un serpent, il rampe et il siffle comme le serpent, quand il parle d'éléphants il se balance et s'emporte comme eux etc.). A son tour, „le public" ne se borne pas à écouter, mais d'une part il amplifie, d'une autre il complète „le drame" avec des actions qui lui sont propres (cris, clameurs, grognements, clappements, applaudissements, silences tendus etc.), suivant les faits narrés et représentés. Et pourtant il ne s'agit, en fin de compte, que d'un simple divertissement. Les choses prennent une forme beaucoup plus complexe dès qu'il s'agit de l'exécution de rites magiques de chasse, de guerre, de canibalisme, d'éloigner les esprits malveillants ou de cérémonies destinées à fléchir les esprits surnaturels assoiffés de sang, de capter leur bienveillance ou d'apaiser des dieux terribles. Les rites et les cérémonies d'initiation des jeunes gens surtout, dans lesquelles apparaissent un grand nombre de masques représentant des êtres surnaturels ou les esprits des aïeux sont d'un dramatisme exceptionnel, destiné à transformer en quelques jours „le non-initié", qui meurt symboliquement, en un „initié" qui, symboliquement, tout au contraire naît pour une seconde fois, à une vie nouvelle, considérée comme la seule „vraie" (identifiée, à un moment donné, comme dans les mystères orphiques, à „l'immortalité").

La littérature impliquée dans de tels rites et cérémonies (formules magiques, légendes, mythes et enseignements secrets de la tribu, drames liturgiques etc.) acquiert à son tour, à son incontestable avantage, et de nouvelles dimensions et des significations nouvelles, qu'elle n'aurait pu obtenir par d'autres voies, connues par l'histoire de la civilisation.

Cela justifie la thèse suivant laquelle le premier genre littéraire, dont tous les autres procèdent, est le genre dramatique.

On peut se demander si la littérature moderne garde quelque chose d'essentiel de la littérature primitive et archaïque, impregnée de magie, théologie et mythologie,

intégrée dans les rites et les cérémonies sociales. La réponse de l'anthropologie littéraire est affirmative.

Sans doute nous, ceux d'aujourd'hui, du siècle de la technique et de la science, nous ne croyons plus dans les forces surnaturelles, mais ni les civilisations anciennes ne se sont jamais limitées à cette croyance. La magie, par exemple, représentait pour l'homme primitif la confiance dans ses propres forces, surtout dans la puissance du verbe. Aujourd'hui encore la littérature affirme cette confiance et en fait s'appuie sur elle. D'où la responsabilité chaque jour plus consciente de l'écriture, c'est-à-dire de l'écrivain. De nos jours encore la parole exerce une influence sur les hommes, elle est en fait „une arme idéologique" et comme telle elle peut contribuer à la défense et à l'agression, elle peut avoir des effets salutaires, mais aussi des effets destructeurs. L'anthropologie littéraire devient ainsi très actuelle. Sous cette perspective, il n'est aucunement indifférent qui écrit, pourquoi il écrit, ce qu'il écrit, pour qui il écrit, le but poursuivi en écrivant. Réduire tout à la manière dont on écrit (en sens formaliste) sans tenir compte de l'action littéraire dans sa totalité, c'est détacher artificiellement un seul aspect qui, si important qu'il soit, n'a de signification complète que de concert avec les autres, dans le contexte socio-culturel intégral dont il fait partie. Pendant longtemps on a cru que le devoir de la science se réduit à la découverte de la vérité, parce que „les vérités scientifiques" n'étaient pas encore transposées en moyens politiques et techniques de destruction (racisme, bombe atomique etc.). Aujourd'hui le savant comme le technicien sont responsables socialement de leurs théories et de leurs découvertes. L'art en général, donc aussi la littérature, ne peut pas poursuivre un seul but : la beauté artistique. Si elle est mise au service de l'humanité, la valeur de la littérature, en supposant qu'elle a aussi les qualités artistiques nécessaires, devient immense ; mais si elle est dirigée contre l'homme, elle risque d'être qualifiée de „crime contre l'humanité". L'écrivain d'aujourd'hui ne peut plus être traité comme

„un irresponsable“, il répond de son écriture comme n'importe quel homme de ses actions, parce que l'écriture est elle aussi une action et „une action culturelle-éducative de masse“, chargée de toutes les responsabilités possibles. D'ailleurs il y a de moins en moins d'auteurs qui fuient devant leurs responsabilités culturelles et sociales.

Un des résultats les plus intéressants des recherches d'anthropologie littéraire se réfère à la motivation. Les hommes font de la littérature pour les mêmes raisons qu'ils parlent : pour s'exprimer et pour communiquer ou, pour formuler autrement, pour exprimer leur propre esprit et ceux qu'ils représentent par rapport aux autres qui se trouvent sur d'autres positions ou qui ne sont pas suffisamment éclairés sur leur propre position. La littérature est donc toujours un dialogue, elle n'est pas seulement un art du verbe pour l'amour du verbe, mais un art de la parole créé pour donner plus de force d'influence aux choses communiquées à des masses d'hommes de plus en plus grandes. L'élément dramatique réapparaît. Une oeuvre littéraire est toujours la confrontation d'un homme qui désire communiquer avec les autres qui, à leur tour, le réceptionnent activement, soit en l'acceptant, soit en le repoussant, soit, enfin, en le corrigeant. L'acte de la lecture est une lutte entre l'écrivain et le lecteur dans laquelle personne ne reste passif que si on se maintient exclusivement à la surface, à „la lettre“ et non à „l'esprit“ de l'écriture et surtout à „l'intentionalité“ de celle-ci. Parce que dans toute oeuvre il y a „l'âme“ d'un homme qui s'étend „tentaculaire“ vers „l'âme“ des autres hommes, non pour de simples „contacts“ ou des „relations humaines“, mais pour une communion de pensées, de sentiments et d'actions. De nos jours la littérature est appelée, aux côtés d'autres „equipements culturels“, d'assurer le rythme nécessaire aux millions d'hommes pour tenir „la cadence“ avec le temps, avec la marche historique de l'humanité, qui se veut toujours plus unitaire et plus harmonieuse, comme le démontre le mouvement mondial pour la paix

et la collaboration entre tous les peuples. Mais comment la littérature pourra-t-elle mener à bien une si immense entreprise ? Par le fait que, en fin de compte, elle nous réfléchit nous-mêmes soit fidèlement, soit caricaturalement, soit en nous idéalisant, soit en nous déformant, mais elle reste toujours l'image spirituelle (exacte, agrandie ou amoindrie) de l'homme. Sans littérature les peuples vivraient sans se voir, semblables aux primitifs qui ne connaissent pas le miroir et n'ont pas d'eaux limpides où mirer leur visage. Ils se feraient une opinion fausse sur eux-mêmes et, n'étant pas en état de se connaître, ne seraient capables ni de se contrôler, ni de se rendre plus parfaits. Nous lisons aujourd'hui Platon et Aristote, Euclide et Strabon, et pourtant il n'y a que Homère qui nous aide à comprendre quelle était, pour les grecs antiques, la signification de l'existence humaine, comme il n'y a que les tragiques (Sophocle, Eschyle, Euripide) pour ouvrir une fenêtre sur les ressorts les plus intimes de cette existence, ressorts qui, dans une certaine mesure, sont aussi les nôtres, ceux de tous les hommes, de tous les temps.

La conclusion de l'anthropologie littéraire est on ne peut plus claire : sans littérature une civilisation est „aveugle“ (malade ou infirme). Les hommes ont besoin de littérature pour mieux se comprendre, eux-mêmes et les autres, même si le résultat n'est pas toujours l'acceptation, mais le refus. L'important est de se voir, d'acquérir le courage de se regarder dans les yeux, au „risque“, très fécond, en cas d'insatisfaction, de se désirer et de se construire meilleurs qu'ils ne sont. Sans littérature il n'y a pas que la civilisation qui serait infirme, mais l'existence humaine elle-même. En nous montrant combien souvent nous ne sommes pas des hommes et à quel point nous nous désirons „surhommes“, la littérature nous aide à mieux comprendre l'avantage simple et honnête d'être et de rester des hommes („des hommes tout court“) et de respecter l'homme uniquement parce qu'il est homme. Peut-être que c'est là sa plus importante fonction anthropologique.

La table des matières est la suivante : 1. L'énoncé du problème ; 2. Qu'est-ce que la civilisation ? ; 3. Qu'est-ce que la littérature ? ; 4. Littérature et vie ; 5. Littérature et magie ; 6. Littérature et religion ; 7. Littérature et mythologie ; 8. Le cadre social-historique ; 9. Le développement de la littérature ; 10. La civilisation et la définition de l'homme ; 11. La place de la littérature dans la civilisation ; 12. Quelques conclusions anthropologiques.

CUPRINS

«În ultimă instanță, cultura este un triumf al omului asupra lui însuși. Cu cît aspirațiile sînt mai înalte, în special morale, mai curate, mai sfinte, cu atît cîștigul noologic este mai mare iar înfrîngerea pe planul biologic, mai totală.»

TRAIAN HERSENI (n. 1907) și-a făcut studiile de specialitate la universitățile din București și Berlin. A obținut titlul de doctor în filozofie și litere în 1934. Lucrările mai importante semnate de el sînt: TEORIA MONOGRAFIEI SOCIOLOGICE (1934), REALITATEA SOCIALĂ (1935), SOCIOLOGIA SUCCESULUI, în colaborare cu M. Ralea (1962), SOCIOLOGIE ȘI ETICĂ (1968), PROLEGOMENE LA TEORIA SOCIOLOGICĂ (1969), SOCIOLOGIA LITERATURII (1973) ș. a.

Lei 17,50